

١٤٠١هـ - ١٩٨١م

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أبحاث ندوة

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

٣١ / ٧ - ٢ / ٨ / ١٩٨٩

أ. د. أبو اليزيد العجمى
أ. د. أحمد فؤاد باشا
أ. د. حامد طاهر
أ. د. حسن الشرقاوى
أ. د. عاطف العراقى
أ. د. عبد الحميد مدكور
أ. د. عبد الحميد يويو
أ. د. عبد اللطيف عباده
أ. د. عبد المجيد النجار
أ. د. فوقية حسين محمود
أ. د. محمد إبراهيم الفيومى
أ. د. محمد أبو ريان
أ. د. محمد عبد الستار نصار
أ. د. محمد عمارة

ندوة

نحو
فلسفة إسلامية معاصرة

٣١/٧/١٩٨٩م - ٢/٨/١٩٨٩م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولي

١٤١٤هـ-١٩٩٤م

نــدوة

نحو فلسفة إسلامية معاصـرة

المشاركون بالأبحاث في الندوة (*)

أ. د. أبو اليزيد العجمي	:	أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة
أ.د. أحمد فؤاد باشا	:	أستاذ الفيزياء – كلية العلوم – جامعة القاهرة
أ. د. حامد طاهر	:	أستاذ بكلية الشريعة – جامعة قطر – الدوحة
أ. د. حسن الشرقاوي	:	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية
أ. د. عاطف العراقي	:	أستاذ الفلسفة –كلية الآداب – جامعة القاهرة
أ. د. عبد الحميد مدكور	:	مدرس فلسفة–كلية دار العلوم–جامعة القاهرة
أ. عبد الحميد يويو	:	جامعة العلوم الإنسانية – ستراسبورج – فرنسا
أ. د. عبد اللطيف عبادة	:	أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية – جامعة قسنطينة – الجزائر
أ. د. عبد المجيد نجار	:	أستاذ بكلية الآداب – قسم الدراسات الإسلامية جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ. د. فوقية حسين محمود	:	أستاذ الفلسفة – كلية البنات – جامعة عين شمس وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
أ. د. محمد إبراهيم الفيومي	:	رئيس قسم الاجتماع والفلسفة – كلية الآداب – جامعة السلطان قابوس – مسقط
أ. د. محمد أبو ريان	:	مدير مركز التراث القومي والمخطوطات – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية
أ. د. محمد عبد الستار نصار	:	أستاذ بكلية الشريعة – جامعة قطر
أ. د. محمد عمارة	:	مفكر إسلامي

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا – الوظائف والعناوين المذكورة للمشاركين أثناء انعقاد المؤتمر .

المشاركون بالحضور والمناقشة في الندوة (*)

د. آمنـة محمـد نصيـر	:	أستاذة بكلية البنات الإسلامية
أ. د. أحمد فـؤاد كامل	:	أستاذ بجامعة قسنطينة – الجزائر
د. أحمد عبد الحليم عطية	:	مدرس بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة
د. السيد رزق الحجـر	:	مدرس الفلسفة بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة
د. الطيب زين العابدين	:	أستاذ علوم سياسية – جامعة الخرطوم
أ. د. إنشـاد محمد علـى	:	مدرس بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – جامعة الأزهر
أ.د. جمـال الدين عطيـة	:	المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى
د. زينـب الخضيـرى	:	أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة
أ. د. سعيـد اسماعيل على	:	أستاذ أصول التربية – جامعة عين شمس
د. سلوى عبد الرحمن يونس	:	مدرس بكلية البنات – جامعة الأزهر
د. سليمـان الخطيـب	:	مدرس االفلسفة الإسلامية – جامعة المنيا
د. طـه جابر العلوانـى	:	رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى
أ. د. عبد القـادر محمـود	:	أستاذ الفلسفة الإسلامية – كلية الآداب – جامعة القاهرة
د. عبد الخبير محمـود عطـا	:	أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية – كلية التجارة – جامعة أسيوط
أ. د. محمود حمـدى زقزوق	:	عميد كلية أصول الدين – جامعة الأزهر
د. محمـد علـى الجنـدي	:	مدرس بكلية الدراسات العربية – جامعة المنيا
د. محمد حماسة عبد اللطيف	:	أستاذ مساعد – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة
د. محمد عبد الله الشرقـاوي	:	أستاذ مساعد بقسم الفلسفة /كلية دار العلوم –جامعة القاهرة
د . محمـد كمـال إمـام	:	أستاذ قانون
د . محمد صالح محمد السيد	:	رئيس قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة المنيا
أ . مـنى أبـو زيـد	:	مدرس مساعد بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة
أ . د. نعمـات فـؤاد	:	أستاذة جامعية
د. وفاء محمد كامـل فايـد	:	أستاذة مساعدة بكلية التربية الأساسية للبنات – بالكويت
أ . د. يحـيي هويـدي	:	أستاذ الفلسفة الإسلامية – كلية الآداب – جامعة القاهرة

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا - الوظائف والعناوين المذكورة للمشاركين أثناء انعقاد المؤتمر.

الجلسة الإفتتاحيـة (*)

رئيس الجلسة : أ.د. جمال الدين عطية

مقـرر الجلسة : د. حامد طاهر

رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى : طه جابر العلوانى :

بسم الله الرحمن الرحيم ... نبدأ اليوم ندوة "**نحو فلسفة إسلامية معاصرة**" سائلين العلى القدير أن يقود خطانا إلى ما فيه خير أمتنا وهدايتها وخلاصها إن شاء الله .

وقد سن الأخ الدكتور جمال الدين عطية سنّة طيبة وهى أن تكون قراءة القرآن الكريم فى افتتاح مثل هذه الندوات ، قراءة جماعية ، بتلاوة سورة العصر : بسم الله الرحمن الرحيم..{ والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر } صدق الله العظيم .

رئيس الجلسة ومقرر الندوة : د. جمال الدين عطية :

لقد كان من المقرر أن تبدأ الندوة بكلمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ولكنه سافر قبل إنعقادها للخارج ، مما جعل من المتعذر الاستفادة من علمه وفضله وتوجيهاته فى هذا المجال . والكلمة الآن للأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى .

(*) الإثنين ٣١ يوليو ١٩٨٩

كلمـــة رئيـــس النـــدوة

أ. د. طه جابر العلوانى
رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

بطبيعة الحال – مما يثقل على النفس – أن يتحدث المرء فى مجمع من العلماء ، خاصة فى مثل هذا التخصص ، وفى مثل هذا العلم الذى له أهميته وله خطورته . وقديماً قيل إذا حضرت مجالس العلماء فاحفظ لسانك ، وإذا حضرت مجالس أهل الحقيقة فاحفظ القلب . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يعين على حفظ اللسان وتسديده وعلى حفظ القلب وتوجيهه .

ندوتنا هذه لم تنعقد للتأريخ للفلسفة الإسلامية ولا لبيان نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين ، ولا لاستعراض مآثر علمائهم وأئمتهم فى الدراسات والتراث الفلسفى . كما أنها لم تنعقد – فيما أعلم – لمناقشة الشئون الداخلية للفلسفة وتحديد ما يندرج تحتها من مباحث ومفاهيم وما لا يندرج .. على أهمية كل ذلك وخطورته .. ولكنها منعقدة – فيما نعلم – لنستجلى معاً كيفية توظيف الفلسفة الإسلامية فكراً ونظريات ومبادىء ومقاصد فى عملية إعادة تشكيل العقل المسلم ، ومعالجة الأزمة الفكرية الراهنة لدى المسلمين ، وإعادة بناء النسيج الثقافى الإسلامى – لعل هذه الأمة تستعيد عافيتها وتسترد قدرتها – فإن هذه الأمة فى تخلفها وفى ابتلائها بالأزمة الفكرية لم تكن وحدها الخاسرة – لكن العالم قد خسر بانحطاطها الكثير .. لقد بدأ القرآن الكريم العظيم عملية تشكيل العقل المسلم يوم أن نزلت ﴿ اقرأ ..﴾ اقرأ فى كتاب الله المقروء – واقرأ فى كتاب الكون المشهود – فأعدت البيئة القرآنية لتضع عقلاً مسلماً جوالاً حكيماً متدبراً مدركاً معللاً مستنبطاً مستقرئاً ناظراً فى كل ما حوله – مجتهداً تجريبياً واقعياً قادراً على نقل الناس من حالة البداوة والغياب الحضارى إلى حالة العمران والشهود الحضارى .. ولذلك استطاع هذا العقل المسلم المهتدى المتألق

المستضيء بنور القرآن العظيم أن يصنع حضارة ما شهد العالم قبلها،ولم يشهد بعدها فى مثل نقائها وصفائها ما يحاديها أو يقاربها . فهى حضارة أقامها العقل المسلم على ربط حكيم بين سمو النظرية وتحويل الواقع والرقى به وإعماره .

فالعقل المسلم كان يدرك مهمة الاستخلاف : ﴿ إنى جاعل فى الأرض خليفة ﴾ ، ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ .. وكان يدرك غاية الوجود فى العمران : ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ وارتباط العمران بالعبادة وكونه مظهراً من مظاهرها :

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾.. كما كان يدرك أمانة التسخير لتيسير مهمة الاستخلاف وطبيعة الابتلاء ليظهر الأحسن ويبقى الأتم والأكمل فى هذه الحياة ..

ولقد استطاع العقل المسلم مواجهة الواقع الخارجى باحثاً متدبراً مستقرئا للموجودات باحثاً عن الحقائق فى المعارف وفى علاقاتها ، مهتدياً بهداية الوحى فعرف الإنسان المستخلف فى هذا الكون لأول مرة كيف يجعل الوحى والوجود مصدرين متكاملين يقودانه إلى المعرفة والحقيقة يتعاضدان لتمكينه من مهمة الخلافة بنعمة التسخير وقواعد منهج الابتلاء .

ولقد نجح العقل المسلم فى تقديم ألوان من المعرفة التى أوضحت الكثير مما يحتاجه الإنسان ، فبين حقائق الوحى وأوضح جوانبها ويسّر للنسبى الفانى المتغير معرفة وفهم الثابت المطلق ، وتعامل مع حقائق الوحى وجعل منها قواعد لتنظيم حقائق الوجود وجوانب العلاقات .. ودرس الوجود وتتبع حقائقه واكتشف الكثير من قوانينه التى تحكم جزئياته ، واستبان سنن الله فى كونه .. ولقد تمكن العقل المسلم أن يبنى من معطيات الوحى ، والوجود نسقاً فكرياً وعقلياً وثقافياً كان أساساً متيناً لأفضل حضارة عرفتها الأرض ولم يكن نسقه الفكرى متخيلاً .. كما لم تكن معرفته عوراء أو عرجاء .. ثم أصيب هذا العقل المسلم بانتكاسة حادة وشرخ عميق فأدى ذلك إلى تراجع قدرته على التكوين الفكرى للأمة والبناء النفسى لها ، وكلاهما ضرورى لتحقيق شخصية الأمة . كما شُلّت قابلية هذه الأمة للاجتهاد فعجزت عن التجديد ، وتراجعت عن مواجهة تحديات الحياة وحاجاتها – وتوقفت قدرتها على الاستمرار فى حالة الشهود الحضارى ، وبدأت شمسها تميل نحو المغيب ، فسقطت دعائم أهليتها للاستخلاف .. وانهارت مقومات شرف التمكين الإلهى لها .. ولم تعد قادرة على الاستمرار فى موقع الخيرية ومكان الوسطية .

والمعهد العالمى للفكر الإسلامى الذى أتشرف بتمثيله فى هذه الندوة مؤسسة أنشأت

ودراسات فكرية ، أُنشئت للعمل على هدفين :

أولهما : العمل على إصلاح مناهج الفكر لدى المسلم المعاصر .

ثانيهما : العمل على تقديم علوم اجتماعية وإنسانية معاصرة من منظور إسلامى ، أو على تقديم البديل الثقافى والإسلامي المعاصر .. وقد انطلق نحو هدفيه هذين من قناعة تعتبر أن أزمة أمتنا الحضارية المعاصرة لها جذورها فى معضلات الفكر التى نشأت فى وقت مبكر من تاريخنا .. وأن إصلاح تلك المعضلات الفكرية وإعادة تقديمها من خلال التصور الإسلامى السليم كفيل بإعادة تشكيل العقل المسلم وتنقيته وإطلاقه من جديد ، فى قراءة الكتاب المقروء والكتاب المشهود .. ومن أبرز تلك المعضلات الصورة المضطربة المشوشة لعلاقة النص بالعقل . فالنص جاء ليهدى العقل ويعينه ، ويوفر عليه جهده فيما لا طاقة له فيه ، ويتكامل معه .. صُور هذا العقل فى موقف صراع ونزاع مع الوحى واختُلِقت معركة أُنشبت بينهما لم تتوقف حتى يومنا هذا ، وقد آن لها أن تنتهى .. وأن تتوقف تلك الجهود العقلية الضخمة الضائعة فى البحث عن غيبيات حسمها الوحى ، ولا حاجة للعقل المسلم إلى الضياع فى متاهاتها . إن البحث فى الإلهيات والغيبيات خارج إطار الوحى الهادى لن يؤدى إلا إلى مزيد من الضياع أو التخريب وبعثرة الجهود وتبديد طاقات الأمة وتفريق كلمتها وإشغال علمائها .. كما أن ذلك التوجس والريبة والخوف من استعمال العقل والاجتهاد والتفكير ، والتأثم من السماح به إلا فى أضيق الحدود وتحت أثقل القيود -: حالة مَرَضية يجب التخلص منها ، وأن يُعمِل المفكرون والمتفلسفة المسلمون مباضعهم لإنقاذ العقل المسلم من هيمنتها ، فإن العقل المسلم مأمور بالاجتهاد ، وبارتياد مجالاته . والاجتهاد فريضة إسلامية محكمة كالجهاد ، دائمة باقية إلى يوم القيامة لا يعطل هذه الفريضة - بعد أن افترضت - مُعطل ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى ندب الناس إلى هذا وقال : «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر ».وهذا أمر لم يُعهد فى أية أمة من الأمم ، أن يُدعى إلى الاجتهاد حتى ولو أخطأ المجتهد .. وأن يُثاب على الخطأ فى عملية الاجتهاد وفى محاولته . وفى الوقت نفسه نحن فى حاجة ماسة إلى إيقاف تلك البلاهة المعاصرة التى تقيس المعركة المفتعلة بين النص الإسلامى والعقل المسلم على تلك المعركة الحقيقية، التى قامت بين العقل الأوروبى والخرافة والكهانة والجهل والظلم والطغيان التى تمثلت بسلطان الكنيسة ورجالها ، فى العصور الوسيطة فى أوروبا .. ولأن الصراع فى أوروبا كان بين العقل والخرافة والكهانة ، فقد حُسم لصالح العقل ولأن المعركة فى المحيط الإسلامى مفتعلة والصراع بين العقل والنص

الإسلامى موهوم ، نجم عن خلط فكرى وتداخل بين الأدوار لا عن أمر حقيقى ، فإن الصراع الوهمى قد استمر ولم يُحسم وآن له أن يحسم وينهى وتحدد الأدوار التكاملية بين الاثنين من جديد .. ولا ينبغى أن ينتظر دور الزمن فى حسم هذا الأمر وإيجاد صيغة التكامل التى كانت لدى الصدر الأول ، بل لابد من أن تحسم ذلك أفكار المفكرين المسلمين المعاصرين ودراساتهم ومباحثهم المهتدية بنور الله تعالى .

قضية أخرى ، أو معضلة ثانية .. هى معضلة الفصام بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الشرعية النقلية ، فصام فى المصادر .. وفصام فى المناهج والغايات ترتبت عليه آثار خطيرة لا تخفى . فالظواهر المتعلقة بالنفس والإنسان والمجتمع .. والعلاقات بين هذه الأطراف كلها تحلل وتفسر وتوصف من طرق ومصادر ووفقاً لمناهج .. وفى الوقت نفسه تصدر الأحكام عليها وفقاً لمناهج أخرى وانطلاقاً من مصادر مغايرة مما يخلق فصاماً فى الشخصية الإسلامية وتناقضاً بين طرفيها .

أمر آخر .. حالة التخلف والتراجع والغياب الثقافى لهذه الأمة وعلاقاتها باضطراب رؤية الأمة واختلال مناهج الفكر فيها ، وخلل منطقها وتداخل أولوياتها معضلة أخرى من معضلات حياتنا الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى جهودكم وإلى مباحثكم وإلى آرائكم النيرة التى تنير إلى هذه الأمة السبيل إن شاء الله .

أمامكم — أساتذتنا العلماء — كمية هائلة من تساؤلات العقل المسلم المعاصر ومشكلات عويصة بعضها ذات جذور تاريخية ضاربة فى القدم ، تحتاج إلى تتبع وتحتاج إلى دراسة وتحليل ولابد من إعادة تقسيمها وطرحها .. فقضيةُ السببية والتعليل واضطراب العقل المسلم فيها — الوحيُ قد حسمها وأنار السبيل للعقل فيها بشكل لا مزيد عليه ، ولكن اضطربت آراء الكلاميين ومواقف الأصوليين .. بل فى بعض الأحيان يكون للعالم الواحد موقفان.. موقف يقفه فى علم الكلام حين يؤلف بوصفه كلامياً وآخر يقفه فى أصول الفقه عندما يؤلف أو يكتب بوصفه أصولياً .. وأدى ذلك الطرح المضطرب المشوش إلى تشويش الرؤية الإسلامية وإلى اضطراب فى تربية الإنسان المسلم ، حتى أصبح المسلم المعاصر يتقبل عقله أحياناً الأمور بدون أسباب ويتقبل فى بعض الأحيان نتائج بغير أسبابها فاختلت عنده الرؤية واضطربت لديه البصيرة .. هذه الأمور لابد من معالجتها .. ولابد من النظر فيها .. ولابد أن تحتل موقعها من مداولات المفكرين والمتفلسفة المسلمين لعلها تعرض من جديد على هذا العقل المسلم كما عرضت على عقله فى الصدر الأول من خلال تقديم الكتاب والسنة .. ذلك

الهدى النير الذى قاد العقل المسلم إلى الإبداع وقاده إلى العطاء .. توقُف الاجتهاد فى العقل المسلم .. عجزه وتردده أمام أية واقعة هى معضلة أخرى لها جذورها الفكرية ولها أسبابها .. ولها مقدماتها ، لابد أن تحتل موقعها فى مناقشاتكم إن شاء الله .

هذه الهموم وكثير غيرها معروضة أمامكم .. والأمل كبير أن تتوصلوا من خلال مباحثاتكم ومداولاتكم لإنارة الطريق أمام العقل المسلم .. ولنا طموح أن تجتمع الكلمة وأن يكون للمتفلسفة المسلمين ومفكريهم ما ينظم صفوفهم ويجمع كلمتهم ويجعلهم قادرين على تقديم فلسفة إسلامية معاصرة ، فالجهد الفردى لم يعد له وزن يذكر فى هذه الأيام ولقد تراجع الجهد الفكرى الفردى — جهد العبقرى المنفرد — أمام جهود مراكز الأبحاث والدراسات الجماعية التى تستطيع أن تنتج أفضل وأن تضم خلاصات عقول متعددة وأفكار مختلفة لتقدمها فى إطار نافع .

أسأل الله سبحانه وتعالى أن يهدينا جميعاً إلى الحق ويأخذ بأيدينا إليه وينير أمامنا السبيل ويوفقنا إلى خدمة أمتنا .. وأن يمن علينا بعفوه وعافيته ورضاه إنه سميع مجيب ..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

* * *

رئيس الجلسة :

شكراً للدكتور العلوانى على هذه الكلمة الافتتاحية المباركة . وقد كنا طلبنا من الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور أن يشاركنا فى أعمال الندوة ، ولكنه اعتذر لظروف سفره للخارج ، وبعث إلينا بهذه الكلمة التى أتشرف بقراءتها .

كلمة د . إبراهيم مدكور :

بسم الله الرحمن الرحيم ...

أتمنى لكم التوفيق فيما أنتم بصدده .. وكم وددت أن أكون معكم فى ندوتكم هذه ، ولكنني بعد عام مجمعيّ طويل أجدني في حاجة إلى الراحة خارج القاهرة ويعزّ عليّ أن أعود إليها بعد موعد الندوة .

والواقع أن صلتى بالفكر الإسلامى تعود إلى نصف قرن أو يزيد وقد حاولت إحياء هذا الفكر عن طريق رسالتين قدمتهما للسربون للحصول على درجة الدكتوراه ، ودار حول منطق أرسطو فى العالم العربى ، ومنزلة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الإسلامية . وبعد ذلك بنحو عقد أو يزيد نجحنا فى تكوين لجنة فلسفية دولية تضم المهتمين بالفكر الإسلامى من عرب ومستعربين وكانت لها منزلتها فى اليونسكو والاتحاد الدولى للأكاديميات . وقد انتهينا إلى تكوين جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى تُعنى بالفكر الإسلامى والفكر المسيحى وأصبحت هذه الجمعية شعبة من شعب الاتحاد الدولى للأكاديميات . وتعقد هذه الجمعية لقاءات كل أربع سنوات .

واضطلعنا من خلالها بإخراج مؤلفات ابن رشد العربية ونقل هذا التراث من مدريد إلى القاهرة ، ونعمل على إخراج كتاب الشفاء لابن سينا من خلال الاتصال باليونسكو والاتحاد الدولى للأكاديميات .

وقد شهد العقد الأول من هذا القرن يقظة مبكرة - عن طريق الجامعة المصرية القديمة - جاءت فيها دراسات عنيت بالفكر الإسلامى قام بها بعض المستعربين من أمثال لويس ماسينيون . وبعدها وفّقنا إلى إنشاء الجامعة المصرية في العقد التالي ، والتي مهد لها وأسهم فيها رجال من أمثال مصطفى عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين .

ولا شك أن معركة الشعر الجاهلى كانت حركة نحو التحرر والبحث والنقد . فقد توافر

أساتذة كلية الآداب طه حسين وأحمد أمين وعبد الحميد العبادى على بعث الفكر الإسلامى فى الأدب والسياسة والعلم والفلسفة . وبقى أحمد أمين سائراً فى هذا الطريق وحده .

ثم تم إنشاء قسم خاص بالفلسفة بكلية الآداب أسسه مصطفى عبد الرازق بمعاونة يوسف كرم ، وقدر لى أن أنضم إليه ، حتى كانت الصحوة التى أخرجت أمثال عثمان أمين ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوانى .

وفى العقود التالية (**الثالث والرابع والخامس**) من هذا القرن ، اتسع آفاق الدرس الفلسفى وارتفع شأنه ، وامتد إلى العالم العربى كله . و لكنى أخشى أن يكون قد أصيب بنكسة فى العقدين الأخيرين .. الأمر الذى يبرز الحاجة إلى دفعه للأمام مرة أخرى .

وتقبلوا خالص الشكر .

مقرر الندوة : د. جمال الدين عطية

كانت هذه هى كلمة د. إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية التى وجهها إلى الندوة . وأريد أن أنبه إلى بعض التعديلات التى أدخلت على برنامج الندوة ؛ حيث اضطررنا لضغط البحوث فى اليومين الأولين ، وذلك لعقد أربعة اجتماعات فى اليوم الثالث للتداول فى توصيات الندوة وإقرارها .

كما اشير إلى اعتذار د . محمد إبراهيم الفيومى عن الحضور لسفره ، وقيام د . آمنة نصير بقراءة البحث نيابة عنه .

والآن نبدأ الجلسة الأولى للندوة والتى يرأسها الأستاذ الدكتور محمد عبد الستار .

الجلسة الأولـــي (*)

رئيس الجلسة : أ. د. محمد عبد الستار نصـار

مقـرر الجلسة : د. حامد طاهر

د. محمد عبد الستار نصار (رئيس الجلسة) :

بسم اللّه الرحمن الرحيم ، والحمد للـه والصلاة والسلام علـي رسول اللـه وعلي آله وصحبه وسلم ، وبعد ..

فبداية نشكر المعهد العالمى للفكـر الإسـلامى علـى إتاحتـه لنـا هذا اللقاء المبارك إن شاء اللـه .

والواقع أن هذه الندوة تبدو متكاملـة فـي رؤيتها ومعالجتها ، وقد شاء اللـه أن يُلقي في هذه الجلسة - بعد التعديل - ثلاثـة بحوث ، والآن أدعو الأخت الفاضلة الأستاذة الدكتورة آمنـة نصـير لإلقـاء بحث الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في عشرين دقيقة .

(*) الإثنين ٣١ يوليو ١٩٨٩

المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والإشراقية

ا.د. محمد إبراهيم الفيومى

رئيس قسم الإجتماع والفلسفة – كلية الآداب – جامعة السلطان قابوس – مسقط

المدرسة الفلسفية فى الإسلام
بين المشائية والإشراقية

مقدمة

هذه ملاحظات على المدرسة الفلسفية الإلهية فى الإسلام ، يدور مركزها حولها ولا شك فى أن عمل المدرسة فى المنطقة الإسلامية تكامل على مراحل :

(١) مرحلة تهيئة الذهن للتراث الوافد وتكفل بها الكندى ، ونقلة التراث المترجمون .

(٢) مرحلة التراث الفلسفى مع وحدة الحقيقة الدينية وتلك كانت مرحلة الفارابى .

(٣) مرحلة ثنائية التراث اليونانى والإشراقى (المشرقى) وما بينهما من اختلافات وتلك محاولات ابن سينا .

هذه المراحل الثلاث صنعت مدرسة فلسفية تبنت تلك المراحل فى إطار فلسفى عام مركب مما وفد من التراث ومن الفكر الإسلامى . ومازالت الساحة الفكرية تتردد بين انتمائين : انتماء إلى الغرب وانتماء إلى الشرق ، اتجاهين يتنازعان الاختيار بين هذا وذاك ، وذلك على خلاف ما صنعته المدرسة الفلسفية فى الإسلام فلقد كانت مدرسته تقدم أصولاً فكرية وروافد ثقافية لبناء نظام فكرى متكامل فى المنطقة الإسلامية من غير تنازع فى الانتماء . تعامل هذا النظام الفكرى الفلسفى مع قضايا العقل والوحى متعاونان فى بناء الحضارة الإسلامية للإنسان بمعنى أنه لما كان الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بذاته فى تحصيل مطالبه على مختلف تنوعها ومستواها من مطالبه المادية إلى مطالبه الفكرية كان فى حاجة إلى معين يعينه فى كافة أحواله وشئونه على استيفاء مطالبه .

* فمطلبه المادى يحتاج فيه إلى معين .
* ومطلبه الفكرى يحتاج فيه إلى معين .

ويرتبط جانب المعرفة فى الإنسان بوسائل تساعده على تنمية المعرفة . وتنوعت وسائلها فهناك الحواس : وسيلة من وسائل تحصيل المعرفة ، وهناك العقل : وسيلة من وسائل المعرفة ، وإذا كان فى تنوع الوسائل دلائل تؤكد قوة المعرفة فى الإنسان ، فإنها فى الوقت نفسه تفيد أن المعرفة الإنسانية مقيدة بوسائلها ولكل نوع ما يخصه من قضايا .

ورغم تنوعها فإن الإنسان لا يستطيع بها استيفاء جميع مطالبه الفكرية ؛ لأن ميادين الفكر متنوعة تنوعاً يزيد على تنوع وسائل المعرفة فى الإنسان ، فهو يفكر فى شئون الله ، وشئون نفسه ، وما يحيط به من الطبيعة ، وما يربطه بالزمن حاضره ، ومستقبله ، وماضيه .

أما العقل ووسائله فلا يستطيع أن يوصلنا إلى كل ميادين المعرفة السابقة فقد يستطيع العقل مع مخابر التجربة الوصول إلى بعض تلك الحقائق التى تخضع للتجربة .

كذلك عندما يفكر الإنسان فى الله ، أو عندما يفكر فى العلاقة بين جسمه، ونفسه ، لا يستطيع أن يصل بعقله إلى حلول جادة . لذلك قلنا : إن ما عددناه وسائل مقوية لما كانت مقيدة له ، أى لا يستطيع أن يباشر وظيفته الفكرية إلا فى حدود وسائله ، فإذا امتدت المعرفة وبعدت عن وسائل العقل وقف دونها ، إما وقفة إنكار لتلك الآفاق ، وإما وقفة إيمان وتسليم . وسواء كانت وقفته إيماناً أو إنكاراً ، فإنه فى كلتا الحالتين يحتاج إلى معين ليستشرف به هذه المجالات ، وليس سوى الوحى معيناً للعقل فى هذا المجال ، فإذا كانت المعرفة الإنسانية قيدتها وسائلها عن مستوى مجالات فوق طاقتها ، فإن الوحى الإلهى قد أفسح أمامها هذه المجالات . فالوحى أعطى للعقل مجالات جديدة لفكره وليس كما يقال : إن الوحى الإلهى شل العقل الإنسانى عن وظيفته .

فليس الوحى بديلاً للعقل وإنما هو إضافة إلى العقل ليرفع عنه عجزه ، أو يأسه عن الوصول إلى عالم الإيمان .

ومنذ حياة الرسول والصحابى يشارك برأيه فيما لم يرد فيه وحى ووجدت آثار جليلة تقول : إن الرسول حينما بعث معاذا إلى اليمن سأله بم تقضى فيهم ؟

قال : بكتاب الله .

قال له : فإن لم تجد .

قال : بسنة رسول الله ﷺ .

قال له : فإن لم تجد .

قال : أجتهد رأيى ولا آلو .

فضرب رسول الله على صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول لله لما يحبه الله ورسوله .

وهذا الحديث يتحدث عن وظيفة العقل الإنسانى بجانب الوحى ، وفى الحياة التطبيقية كما وجدنا آراء عقلية فى شكل قياس علمى فى عهد أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ،

من كبار الصحابة ولاسيما قضية التحكيم وما أدت إليه من نتائج .

هذا ، فضلاً عما ظهر من آراء تتكلم فى ذات الله ، وصورته ، ونزوله ، وصعوده ، وأعضائه ، بعد هذه الجزئيات الفكرية التى طرحت فى مجال العقيدة ، ومجال التشريع ، والسياسة طرحت قضية الرأى العقلى : حدوده ، وشروطه ، المباح منه ، والمحرم فيه ، وعلاقته بالنقل .

وفى عصر كبار التابعين وضع الإمام الشافعى كتاب « الرسالة » ثم تلتها كتبٌ أخرى أسهمت فى هذا المجال ، فأعطت للعقل شرعيته فى نطاقه . إذن فالحركة العقلية فى الإسلام غير مطمورة ولا مهملة . ومن هنا نفهم لماذا دعا الإسلام العقل إلى التفكير ، والتدبر ، فيما هو من شأنه أن يفكر فيه ، ويتدبره ، وبذلك أغنى الإسلام العقل كى لا يبدد جهده فى مشكلات الميتافيزيقا ، أو مشكلات عالم الغيب ، أغناه الوحى عن البحث فيها حتى يتفرغ لمشكلات الطبيعة ، والاجتماع ، وغير ذلك من علوم هى من صميم العقل حتى الآن .

فى هذه الملاحظات : ما يكشف عن قيمة العقل وفكره فى الإسلام ، وعن التمايز بين الفكر الإسلامى ، وفلسفة المدرسة الفلسفية فى الإسلام وعن عوامل ضعف الفلسفة فى المدرسة الفلسفية فى الجو الإسلامى ، وليس من عوامل ضعفها تأخر العقل السامى عن العقل الآرى ؛ لأن الفلسفة ثقافة ، والثقافة تنال بالاكتساب وليست من قبيل الوراثة ، كذلك من عوامل ضعفها القول : بأنها فكر وافد يغذى العقل ويعينه على الدين الإسلامى .

نقول : هذا نقد عام وقضايا عامة ، إن القرآن ذاته تكـ[illegible] عن الفكر الوافد ، والذين يقولون بهذا النقد ينبغى علينا ألا نعده نقداً عاقلاً وفى عر[illegible] . ان حركتهم النقدية حركة إثارة لا ترقى إلى العقل .

ولا نجاوز حد القول ، إن قلنا : إن الفلسفة فى عرف الصوفية مذمومة ؛ لأنها من كلام الأوائل ، على حد قولهم ، فثورتهم عليها ليست ثورة نقدية إيجابية ، بالمعنى النقدى الحقيقى ، إنما كانت ثورة ذات طابع انفعالى ؛ لأنها لا تؤدى إلى خدمة الدين قط وإنما تضره ، ولا يمكن أن تكون فى خدمة الفلسفة ؛ لأنها تبرز الفلسفة فى صورة قوية يُخْشَى على الدين منها . وكما نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكيان العقلى فى سبيل تأسيس تيارات « لا عقلية » وروحية وعلوماً دعتها : علوم الأحوال والمقامات والأذواق ..... الخ . وهذه كلها تخص الروح ولا تخص العقل الإنسانى .

فوجد من الإسلاميين : الصوفيون الذين تعقبوها ليؤسسوا بدلاً منها مقولات روحية تغذى الروح . فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً .

ووجدنا بجانب التيار الصوفى من الإسلاميين : علماء الأُصُولَيِّن أى علماء أصول الفقه ، وعلماء أصول الدين يتسم موقفهم الكفاحى ضد الفلسفة بالنزعة العقلية الإيجابية فتكلموا فى بعض قضايا الفلسفة من غير أن ينال كفاحُهم العقلَ ، وخدموا أيضاً الحياة العقلية فى الإسلام ، عندما طرحوا قضية الرأى وعَدُّوه اجتهاداً ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامى .

لقد كان أمسنا الفكرى يتميز بالحركة الفكرية الفعالة بناءً ونقداً ، فى مجال الثقافة والفكر . واليوم نحن فى أمس الحاجة إلى هذه الحركة الفكرية لنعايش حضارتنا عقليًّا ، إننا مازلنا وقوفاً أمام سؤال لا ندرى متى طرح ؟ ومن الذى طرحه ؟ ولماذا ؟ هو : هل نفتح باب الاجتهاد ؟

ترديد هذا السؤال بصورته تلك يشير إلى أننا متخلفون فكريًّا عن مسايرة عصرنا وغير جديرين بمواجهة مسئولياتنا الحضارية فضلاً عن حملها . إن أزمتنا فى انغلاقنا عن فهم تراثنا ، وعزلتنا عن مشاركة حضارتنا بل عن أمسنا الفكرى . إن القول بغلق باب الاجتهاد هو فى حد ذاته دليل تخلفنا عن كياننا التاريخى وفى محاولة فتحه يقظة نحو تحمل مسئوليتنا الفكرية فهل نحاول ، متآزرين ، فهم تراثنا لنعيش حضارتنا ؟

كما تتغيا هذه الملاحظات عرض نماذج ثلاثة من عمل المدرسة الفلسفية فى الإسلام وهم : الكندى : فيلسوف العرب ، الفارابى : المعلم الثانى ، ابن سينا : الشيخ الرئيس .: وكان لكل منهم شرعته ومنهاجه فيما اتجه إليه فى دراسته داخل المدرسة الفلسفية .

لقد حاول الكندى فتح أبواب المدرسة أمام الفلسفة الإلهية التى عبرت إليه من مراكز السريان والأديرة المسيحية فتلقاها الكندى بالترجمة والشرح والتصنيف وكان اتجاهه الذى تميز به أنه هيأ الأذهان لتلقى الفلسفة وحرر مصطلحاتها الفلسفية وجعلها فى خدمة الكلام الإسلامى المعتزلى .

والفارابى بنى اتجاه الوَحدة الفلسفية بحيث جاءت منسجمة مع الوَحدة الدينية حتى إنه ربط بين الفيلسوف والنبي والإمام .

وأما ابن سينا فلقد بنى ثنائية الثقافة : المشرقية أمام اليونانية ولكل خصائصها ومميزاتها أمام وَحدة فلسفة الفارابى .

والثلاثة جميعاً يشتركون فى خاصية أساسية وهى التعامل مع النص الإغريقى – الهلينستى وصيغة الفكر الإسلامى ، وقدموا احتمالات التوفيق لمعايشة الدين مع الفلسفة ، والفلسفة مع الدين .

ذلك ما تتبناه تلك الملاحظات فهى لا تستقصى الموضوع ، ولا تستوفيه ، لكنها تثير الحرث ولا تسقى الزرع ، ونطمع أن تكون مسلّمة لاشية فيها .

وبالله التوفيق

الخميس : ٥ شعبان ١٤٠٩ هـ . — د . محمد إبراهيم الفيومى

الموافق : ١٢ مارس ١٩٨٩ م .

* * *

موضوعـات البحـث :

مقدمـــة . تمهيد فـى الفكـر الإسلامـى .
البـــاب الأول : العرب ومراكز التراث الفلسفى .
البـاب الثانـى : رواد الفلسفـة الإسلاميـــة .
البـاب الثـالث : الفلسفة غاية فـى ذاتهـــا .
البـاب الرابـع : قضيـــة وتطبيـــق .
الباب الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

الباب الأول
تمهيد فى الفكر الإسلامى

* المرحلة الأولى : الفكر العربى الجاهلى .
* المرحلة الثانية : عصـــر النبـــوة .
* الرأى وتطـــــــوره .
* التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة .

تمهيد فى الفكر الإسلامى

يتميز الجو الفكرى الإسلامى بعدة مميزات عن أى جو فكرى آخر ، كالجو الفكرى اليونانى ، أو الجو الفكرى الأوروبى بأمور منها :

(١) أنه من حيث هو فكر إسلامى له قضاياه وله موضوعاته ومنهجه .

(٢) ومن حيث منشؤه فهو إسلامى مع نزول الوحى الإلهى على الرسول .

وواضح حين نقول : « فكر إسلامى » فإنه قد يتبادر إلى الذهن ، أنه مقطوع الصلة عن الفكر الجاهلى ، ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك ؛ لأن الفكر الإسلامى وإن كان قد نشأ منذ نزول الوحى على الرسول إلا أن بعض جذوره تمتد إلى ما قبل الإسلام ، حتى أعماق العصر الجاهلى .

وبناء على ذلك نستطيع القول ، بثقة ، بأن هناك مرحلتين لدراسة الفكر العربى :

المرحلة الأولى : الفكر الجاهلى :

مرحلة العصر الجاهلى قبل الإسلام[١] وهى تزخر بالكثير من ألوان الفكر العربى الجاهلى ، ونرى ذلك من خلال الخطب التى أثرت عن الخطباء العرب ، من أمثال « أكثم ابن صيفى » و« قُسّ بن ساعدة » . وتظهر سماته مع جماعة «الحنفاء» ، وأيضاً ، مع أهل «الحمس» وكذلك ، فى «إيلاف قريش» أي «العقود التجارية التى كانت تعقد بين البيت القرشى والدول صاحبة المصلحة التجارية مثل الرومان والحبشة ، والمناذرة ، وذلك لتأمين الحركة التجارية . وتظهر سماته أيضاً ، من خلال الممارسات الاجتماعية التى كانت فى بعض الأحيان تتعدى المظهر القبلى ، وذلك « كحلف الفضول » و « حلف المطيبين » ، هذه الأحداث تشير إلى أن هناك بوادر مهيئة لتحالف قبلى ، يتعدى الرؤيا القبلية وخصائصها المغلقة إلى الإنسانية ، وذلك أيضاً من خلال التحالف الذى عقد فى دار « عبد الله بن جدعان » وعرف بحلف « الفضول » كانت مبادئه تتضمن معنى إنسانياً يميل نحو فكرة التضامن العربى فلم يكن من أجل قبيلة ضد قبيلة إنما كان من أجل أن يمنعوا الظلم عن المظلوم .

ويؤيد هذا المعنى الإنسانى – الذى تجاوز الأنماط القبلية إلى الرؤية العامة لخدمة العلاقات العامة – الاتفاق على أن لغة قريش تكون اللغة الرسمية لكتابة المعلقات التى تعلق على أستار الكعبة .

فكأن لهجات القبائل ، باتت لا تتعدى نطاق القبيلة ، أما اللغة المشتركة الصالحة للتفاهم فهى لغة قريش ، كذلك هناك نظم زواج ، وعبادة ، وطلاق ، وتجارة ، ونظم دينية ، لا شك أننا إذا تتبعنا أنماط الفكر العربى قبل البعثة المحمدية ، من خلال كتب التاريخ القديمة ،

لوجدنا أن للعربى نظامه الفكرى الذى يتفق مع وضعه الاجتماعى ، غير أن عوامل البيئة الجغرافية كانت تبخل عليه بمتطلبات الحياة الضرورية ، وجعلته مشغولاً عن الفكر العميق بترحاله ، كل يوم وكل شهر أو كل عام ، يضرب بإبله فى أفناء الصحراء ليستوفى متطلبات حياته المعيشية ، وقد تغيب هذه القافلة شهوراً فى ذهابها ، وشهوراً فى إيابها ، ذلك مما منعه عن التفرغ لشئون الفكر ، ومما ينبغى أن نشير إليه ، أن مثل هذه الرحلات التجارية التى عبر عنها القرآن الكريم فى « سورة قريش » قد أكسبته معارف ثقافية نتيجة احتكاكه بالأمم الأخرى من الشعوب المختلفة وهو إذ يزود المعدة بغذائها كان يزود العقل بغذائه الثقافى وذلك تبعاً لقانون الحوار .

غير أن عدم تفرغه وانشغاله بمسيرة القافلة أنساه كثيراً بعض واجباته إزاء الفكر . تلك هى بعض الألوان الثقافية التى يمكن أن يكون قد حصلها من سفراته وممارساته التجارية وعلاقته بالآخرين .

أما اليونانى فإن طبيعة أرضه تختلف عن أرض الجزيرة العربية لعوامل كثيرة : منها الجغرافية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، كفلت له متطلبات الحياة الضرورية التى تمتع بها إلى حد رفاهية المعيشة مما جعله متفرغاً لتنمية شئون فكره فضلاً عن المستوى الاجتماعى الذى تترابط فيه العلاقات الاجتماعية على أعلى مستوى من المدنية والتحضر وذلك كفل له السلم فى العلاقات وأمن الحياة خلافاً لما كان عليه المجتمع الجاهلى الذى حكمته روابط قبلية وفرقت بينه الأعراف التى تختلف باختلاف القبائل حيث كان لكل قبيلة طابعها وأعرافها وتقاليدها ، والعلاقات الاجتماعية التى على هذا المستوى معرضة للاضطرابات والحروب التى قد تنشأ بسبب معقول ، أحياناً ، أو بسبب غير معقول ، أحياناً أخرى ، أو بغير أسباب أحياناً كثيرة وقد تنشأ لمجرد عبث قبيلة بقبيلة منها حرب (داحس والغبراء)[٢] التى ليست لها أسباب وحرب (البسوس) التى اشتعلت بين القبائل طيلة نصف قرن ليس لها أسباب أيضاً وإنما السبب الذى وراءها العصبية القبلية ، ذلك كله شغل العربى عن أن يفكر فكراً طويلاً ومعقولاً ومنطقياً لأن ذلك كله يحتاج إلى تفرغ وذلك لن يتأتى إلا إذا استوفى العربى مكونات حياته المعيشية .

وكل ما لدينا من فكر جاهلى هى لمحات من خواطر وسوانح فكرية لا تتعدى أن تكون تعبيراً عن تجارب أو تعبيراً عن بَدهِيَّات ، وليس عن فكر تأملى منطقى يقوم على التركيب والتحليل واستقراء النتائج . فتلك هى أخص خصائص الفكر العربى الجاهلى . وسأقدم لكم نموذجاً يبين لنا ، من وجهة نظرى ، خصائص الفكر العربى الجاهلى بل أهم خصائصه وهو :

أن العربى مادى بطبعه فى عبادته حين عبد الوثنية ، مادى فى فكره من حيث معاملته مع الآخرين .

أحب أن أُذَكِّر بقصة « أبرهة »[٣] حين خرج من الحبشة إلى اليمن ، ومن اليمن إلى الكعبة ، وكانت وجهة نظر « أبرهة » من ذلك الغزو الاعتداء على الكعبة فحين خرج من الحبشة إلى اليمن وجد الناس يقصدون الكعبة فتساءل عن الكعبة وتاريخها ومدى حاجة الناس إليها ، فأعلمه القوم بأنه بيت مركزى للعبادة العربية ففكر فى أن يقيم بيتاً على مشارف اليمن وسماه (القليس) باللغة الحميرية وتعنى : الكنيسة ، ولما عرف الناس عنه مقصده أعرضوا عنه ، فتساءل عن السبب ؟ فأعلمه القوم بأنهم يحجون إلى الكعبة ولا حيلة له أمام ذلك إلا إذا هدمت الكعبة وجهز حملته المشهودة وسار بها حتى شارف مكة ثم وقف عند مشارفها ريثما يستوضح الأمر وتساءل عن عظيمها ، فقيل له : إنه « عبد المطلب » كبير القرشيين وسادن ذلك البيت ، فأرسل إليه رسوله يبحث عنه ويحضره ليتفاوض مع أبرهة ، فلما لقيه سفير « أبرهة » قال له : إن قائد الجند يطلبك للتفاوض ، فلبى عبد المطلب تلك الدعوة وذهب لِتوِّه ليقابل أبرهة ، فلما مثل بين يديه وكما تقول الرواية : إن أبرهة جاء بمترجم له وكانت اللغة المستعملة للتفاوض هى اللغة الحبشية القديمة ، وبعد نقاش طويل حول سر الحملة وماذا يطلبون منه ؟ قال له « أبرهة » : إنى أقصد البيت فقط ، رد عليه عبد المطلب ، ذلك المفاوض العربى قائلاً : « إذا كنت تريد البيت فهو أمامك ، وإذا كنت تريد الإبل فالحرب دونك » . وتعجب أبرهة وقال : « يبيعون البيت بالإبل » . وقال عبد المطلب قولته المشهورة : « أما الإبل فهى لى وأما البيت فله رب يحميه » . نخلص من هذه القصة بالنتائج التى تعطينا خصائص الفكر العربى : واضح أن المفاوضة كانت قصيرة رغم أن مهمة أبرهة كانت خطيرة الشأن . إن عبد المطلب فرق بين قضيتين : القضية الأولى ، تتعلق بالنياق والإبل . والقضية الثانية ، قضية البيت العتيق الذى يحمل تاريخاً طويلاً فى تاريخ المقدسات الطويل ، وأنه حين فهم كما أعلمه أبرهة أن وجهته هدم البيت فقط لم يتحرك عبد المطلب ليذود عن مقدساته التاريخية وعن حرمتها الدينية .

أما لو تعرض أبرهة للإبل والنياق فالحرب دونه ، معنى ذلك ، أن عبد المطلب فضل الدفاع عن القضايا المادية فقط وهو إذ يقرر الدفاع كان يرى أنه عدل نظيره فى القوة ، بينما فضل الانسحاب أمام هدم البيت . فلو أن عبد المطلب كان يرى فى البيت المقدس المعنى الدينى الذى يغمره ، هو الأفضل ؛ لفضل الدفاع عنه أولاً ولكنه فضل الدفاع عن الجانب المادى وقرر الانسحاب أمام حرمات الوطن ومقدساته الدينية .

إذن يظهر لنا بوضوح أن الفكر العربى الجاهلى مادى فى أغلب اتجاهاته .

أما عن الحياة الدينية قبيل الإسلام فهى أنماط شتى : من الوثنية ، والمسيحية ، واليهودية ، والصابئية ، والمجوسية ، والحنيفية. جمعها القرآن فى قوله – تعالى –: ﴿ **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا** ﴾[٤] تلك الحياة الدينية فى الجزيرة العربية تنتظم تلك الأديان جميعها . ولا شك أن تلك الأديان هى أديان وافدة على الجزيرة العربية وليست ناشئة فيها فالمسيحية ليست ديناً عربيًّا ، والصابئة دين الحرنانيين نسبة إلى حران ، والمجوسية كذلك دين فارس ، والذين أشركوا نمط من أنماط الوثنية الإغريقية ، أما عن الحنيفيين فهم يتبعون بقايا دين إبراهيم أو أثارة من دين إبراهيم .

معنى ذلك أن الجزيرة العربية لم تكن فى عزلة فكرية – كما قالوا عنها – وآية ذلك تلك الأديان جميعاً .

فتلك الأديان لم تكن من حيث اللغة : عربية ، ولا من حيث النشأة : عربية ، إنما هى وفدت إليها نتيجة الاختلاط بين الشعوب بعضها ببعض ، فتنصرت قبائل ، وتهودت قبائل ، وتمجست قبائل ، وفى ذلك ما يؤكد على أن الجزيرة العربية وقعت تحت تأثير تيارات مختلفة من المذاهب والملل .

غير أننا نتساءل من جانب آخر : ما هو الدين الرسمى الذى تدين به القبائل العربية لكى نتبين منه خصائصه الثقافية ؟

لا شك أنه سؤال له وجهته المنطقية ، ودلالته العلمية ، ولاسيما أنه يبين عاطفة العربى الدينية ، ومنحاه الفكرى . فما هو ذلك الدين الذى يدين به العربى ؟

إذا كان لابد لنا من الإجابة على ذلك السؤال ، فيجدر بنا البحث عن المصادر الموثوق بها لنتبين منها حقيقة الدين العربى ، فما هى تلك المصادر ؟

أولاً : لا يوجد بين أيدينا كتاب أوثق من القرآن الكريم فى تاريخ الحياة العربية .

ثانياً : السنة النبوية .

ثالثاً : التراث العربى من شعر وحكمة وأمثال وخطب .

رابعاً : ما عثر عليه أخيراً من النقوش .

تلك هى مصادر البحث التى يستطيع الباحث أن يعتمد عليها فى تاريخه حين يريد تأريخ الحياة العربية الأولى .

وبالرجوع إلى تلك المصادر ، لاحظنا أنها تؤكد على أن الدين العربى السابق على الإسلام فى الجزيرة العربية وأهمها مكة هو : « الوثنية الدينية » . أما كيف نشأت الوثنية الدينية ، وقد كان أصل التدين يرجع إلى نبى الله إسماعيل الذى أقام البيت مع أبيه إبراهيم ، وحوله

ظهرت الديانة السماوية وإليه ترد النزعة التوحيدية عند العربى .

فالوثنية الأولى على هذا الرأى كانت تحريفاً لدين إبراهيم وإسماعيل . يقول المؤرخون : إن تقادم العصر بين إسماعيل وبين أحفاد العرب أدى إلى تحريف فى عقائدهم الدينية ، فالمسألة فى نظرهم ، هى تقادم فى العهد فقط . هذا التقادم أدى إلى تحريف العقيدة الدينية من حيث إن البيت الحرام كان البيت المقدس فى نظر العربى ، فبه يتفاعل وهو يسعى إلى رزقه ، وعند سفره ، وفى حله وترحاله . وبتقادم العهد تأكدت لديه تلك النزعة العاطفية لذات البيت حتى أصبح لا يخرج إلى سفر إلا إذا طاف بالبيت ، وإذا ما عاد لا ينزل على قبيلته إلا إذا طاف بالبيت ، فأصبح البيت لديه فى حد ذاته هو العقيدة بعد ما كان أحد شعائرها الدينية ، وأصبح هو الدين فى ذاته ، وبعد ما كان بيت الله يتبتل إليه العبد ليتعبد فيه أصبح هو الله أو زلفى إليه .

ووفق عوامل التحريف تسربت الخرافة إلى العقيدة الدينية ، أو إلى عقيدة العربى الدينية . ووفق التخيل العربى خرقوا له من الإنس والجن شركاء من بنى البشر بناتاً لله .

وبناء على ذلك : أخذت نظرة التقديس إلى البيت تتسع ، رويداً رويداً ، حتى نشأت فكرة « الأحجار المقدسة »(٥) المنحوتة من الكعبة نشأة محلية فكان العربى لا يرى بأساً من أن يأخذ معه فى سفره حجراً من الكعبة ، أو جزءاً منه ، أو أن يقيمه فى بيته مقام الكعبة .

وهكذا تطورت فكرة التقديس عند العرب وقد كانت فى الأصل التوجه بالعبادة إلى الكعبة ثم إلى حجر منحوت من الكعبة أو من حجرها ، لذلك كان العربى يرى ، أنه ليس بحاجة إلى تمثال يصنعه من الحجر ليعبده ، بل كان يكفيه أن يعبد الحجر على ما هو عليه من غير تمثيل يخلع عليه من الأشكال الفنية ما شاء له ، فالوثنية العربية ليست لها علاقة بالفن والنحت أو التصوير . معنى ذلك أن الوثنية العربية ترتد فى نشأتها إلى البيئة المحلية وليست وافدة من الخارج ، وإنما هى ، وفق ما عرضناه عليكم ، نشأت نشأة محلية نتيجة تطور لفكرة « الأحجار المقدسة » المنتسبة إلى الكعبة . لذلك لا نجد لها مضموناً فكرياً ، ولا نجد وراءها فناً تعبيرياً ، وإنما هى وثنية جامدة جافة لا روح فيها ، ولا شىء سوى فكرة التقديس المرتبطة فى أساسها بالكعبة . التى دفعت بالعربى ليأخذ حجراً منها فى بيته يكون معه فى خروجه أو فى سفره وكثيراً ما يحتاج إليه فى غير ذلك فيجعل منه ثالثة الأثافى .

ولكن هناك رواية تاريخية أخرى ترى أن الوثنية العربية وفدت من الشام إلى العرب . وفدت على يد « عمرو بن لُحَىّ » وذلك حين ذهب مسافراً إلى بلاد « البلقان » فى تجارة ووجد أهلها يعبدون أصناماً ، فتساءل عن سبب ذلك ؟ فقالوا له : بها يستطعمون وبها

يستشفون ، وبها تكون حياتهم ، فطلبُ منهم : أن يعطوه إلها من تلك الآلهة فأعطوه « هبل » فكان هذا هو التمثال الوحيد الذى له صورة فنية الأمر الذى جعل المؤرخون يؤكدون على أن الوثنية لها صلة وثيقة « بالوتنية الفنية » أو « الإغريقية » فإن « هبل » هو « بعل » وهو « أبولون » وإلى غير ذلك من المسميات الوثنية المشهورة عند الفينيقيين والإغريق .

فعلى هذه الرواية تكون الوثنية العربية ليست ديناً عربياً فى الأصل وإنما وفدت من الشام إلى أرض الجزيرة العربية على يد « عمرو بن لُحَىّ » وتلك قصة مشهورة فى كتب السيرة .

فنحن أمام روايتين كلتاهما تؤكد على أن ديانة العربى كانت الوثنية ، وتختلفان فى التفاصيل : تختلفان فى أصول نشأته هل نشات من أحجار الكعبة ! أم أنها وفدت كما تذهب الرواية العربية من بلاد البلقان ؟ وعلى كل حال لا مانع من الأخذ بالروايتين معاً ففكرة « الأحجار المقدسة » المتسبة إلى الكعبة من الممكن أن تكون أصلاً للوثنية خاصة وأن الوثنية العربية ، فى غالبها ، ليس عليها مسحة أجنبية ، وفى هذا ما يؤكد القول بالنشأة المحلية ، أما فكرة وفود الوثنية من الخارج إلى الجزيرة فإنه لا مانع لدينا من الأخذ بها ، مادام لها ما يؤكدها من الشواهد التاريخية . وأيا ما كان الأمر ، فإن الوثنية العربية كانت نرى أن تقديس البيت هو الأصل ، فى شعائرها ، وعبادتها ، ونسكها ، وذلك قبل وفادة الأصنام من البلقان حتى ما قيل عن « هبل » أو « بعل » أو « الغرانيق » أو « أساف ونائلة » إلى غير ذلك من مسميات الأصنام التى قامت هنا وهناك ، إنها كانت جميعاً إما فى الكعبة ، أو حولها ، حتى بلغت الوثنية شأنها قبيل البعثة المحمدية وغدت الكعبة بين الأصنام جميعاً ، فتلك هى الحياة الدينية قبل البعثة المحمدية .

لذلك قلنا سابقاً : إن العربى لم يكن معزولاً عن المجتمعات الأخرى فقد كان فى معيشته يحتاج إلى رحلات تجارية ، وكانت تلك الرحلات ، كما قلنا ، عاملاً من أهم العوامل فى اختلاطه بالشعوب الأخرى ، وتوسعنا فى نتائجها ، كذلك حين عرضنا الحياة الدينية فى الجزيرة العربية ، وجدناها مزيجاً مختلطاً من ملل ونحل : المجوسية ، واليهودية ، والنصرانية ، وغيرها ..... الخ .

المرحلة الثانية : عصر النبوة :[٦]

عرضنا فيما عرضنا ، ميل العربى إلى التوحد ، حين اصطفى لغة قريش لغة رسمية ، فى معاملاته التجارية ، وفى كتابة المعلقات السبع ، وحين أصبح البيت الحرام مركز العرب الدينى يحجون إليه . وإن بعدت بينهم وبينه الشقة ، فالبيت هو مركزهم جميعاً للعبادة ، وأن نزعة التشكك التى خالطت بعضهم فخرجوا من دين قومهم وأُهْدِرَ دمهم ، كل ذلك يعطينا دلالة

على أن الفكر العربى قد أخذ ميله نحو التنبؤ بمرحلة جديدة ، إرهاصاً تبشيرياً بمقدم مرحلة جديدة « نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم » ودعوته إلى الإسلام ، وتحت لوائه نمت وترعرعت قوة التوحد العربى حتى بلغت ذراها ، وأخذ الفكر العربى تحت لواء الإسلام يشق طريقه إلى التطور ، والازدهار ، وذلك بفضل عوامل متضافرة نجملها فيما يلى :

أولاً : « الوحى الإلهى » ونعنى به : كل ما نزل على الرسول – صلى الله عليه وسلم – وهو ثلاثة أقسام :

(١) القرآن وهو كلام الله لفظاً ومعنى .

(٢) السنة النبوية .

(٣) الأحاديث القدسية ، فالسنة النبوية تعتبر لائحة تفسيرية للقرآن الكريم وكذلك الأحاديث القدسية .

ثانياً : « الرأى » ونعنى به : ما يعنيه حديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – حين أرسل سفيره معاذاً ، فقال له : بم تقضى بين الناس ؟ قال : بكتاب الله ، قال له رسول الله : فإن لم تجد فى كتاب الله ، قال : أقضى بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، قال : أقضى بينهم برأيى ولا آلو : أى لا أقصر .

فهذا هو معنى الرأى كما فسره حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن للرأى سلطة تشريعية مطلقة فى حياة الرسول ، أو مستقلة عن القرآن والسنة ، سوى ما يجيزه الرسول . أما ما لم يوافق عليه فهو ليس برأى فالرسول صلى الله عليه وسلم كان هو السلطة التشريعية الوحيدة فى حياته ، فلا رأى يؤخذ به قبل أن يقره الرسول ، ولا اجتهاد يعمل به لا يتفق مع أصول الكتاب والسنة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم هو السلطة التشريعية الوحيدة ، فإذا ما كان هناك رأى ، فهو صواب إن صوبه الرسول ، وهو خطأ إن خطأه الرسول صلى الله عليه وسلم . ونلاحظ أن عصر النبوة كان عصر تأسيس المصادر الجديدة وتصفية وإقرار لمصادر الفكر العربى الإسلامى ، ينسخ منه ما ينسخ ، ويصطفى منه ما يصطفى ، وعلى المسلم أن يدين بذلك ، وكان عصر وحدة وتوحد فى الفكر واللغة ، وفى العبادة ، والقبلة ، والقيادة ، وفى النظرية السياسية ، وليس هناك خلف ، ولا اختلاف ، ولا صراع ، ولا تصارع ، إنما هى الوحدة المتجانسة فى الرأى ، والسلوك ، والعقيدة ، فكان عصراً مثالياً بمعنى الكلمة .

كذلك كانت تلك المرحلة ؛ مرحلة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بمثابة مصفاة

للفكر العربى الوثنى وذلك إذا ما تصفحت القرآن الكريم وجدت فيه موقفين : الأول ، موقف نقد ومعارضة لعقائد العرب الوثنية ، حمل على الوثنية وأوثانها وقرابينها ، وبيّن بعمق وأصالة مدى امتهان العقل ، حين يدين بالوثنية ، كذلك بين علاقته بالأديان الأخرى سواء كانت سماوية أووضعية أى من وضع البشر ....الخ . فلو كان القرآن من وحى محمد ، أو من وضع محمد ، أو أنه ألفه من بين تلك الأديان لعقد هدنة مع الوثنية دين العرب الرسمى ، لكن وقفته تلك تعنى أنه وحى إلهى ، وأنه ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾ .

الثانى : موقف تأسيس المرحلة الجديدة يطرح فيها القرآن ، وهو بصدد بيان علاقته بتلك الأديان ، مشكلاته على العقل الإنسانى التى منها :-

* مشكلة الوحدانية .
* مشكلة تنزيه الله .
* مشكلة علاقة الإنسان بالرب .
* علاقة الوحى بالإنسان .
* الخلق والبعث .
* الحرية والمصير .

وغير ذلك من المشاكل التى أيقظت العقل .

وحين طرح القرآن تلك المشاكل على الإنسان ، أيقظ فيه العقل ، وذكره بأن أمامه طريقاً موصولاً بحركة نقدية واسعة ليعلم أن موقف القرآن من تلك الأديان السابقة عليه هو عين موقفه من تلك القضايا .

الصنف الثانى من الوحى : السنة النبوية فهى قول الرسول أو فعله أو تقريره .

والسنة من حيث وضعها التشريعى : هى التالية للقرآن الكريم ، وفق حديث معاذ ، السابق ، فى معنى قوله : فإن لم تجد فى كتاب الله قال : سأبحث فى سنة رسول الله .

الحديث رواية ودراية :[٧]

الحديث هو الأقوال المروية عن محمد رسول الله من الأحكام والآراء والأخبار والآداب .

وقد وصل الحديث إلينا بالرواية نقلاً عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم – ونقله أصحابه عنه ثم أدوه إلى الجيل الذى خلفهم ، وأهل هذا الجيل أدوه إلى من تلاهم ، جيلاً بعد جيل ، حتى وصل إلى الذين دونوه . وللحديث سند يجب أن يكون جميع رجال السند أى جميع هؤلاء الرواة ، ثقات مشهوداً لهم بالإيمان والصدق والعلم والنزاهة .

على أن الاستيثاق ، فى رواية الحديث بصحة الرواية وحدها ، لا يكفى . بل يجب أن يكون للمحدث ، أى للعالم الذى يحفظ الحديث ويحدث به الناس ، دراية أى علم بالأحاديث المروية عن رسول الله يتعلق بمعناها وألفاظها وبالأحوال التى قيلت فيها وبالغرض المقصود منها يوم قولها . وقد يكون الحديث صحيحاً ثابتاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه منسوخ ، أى أبطل العمل به فى أيام رسول الله نفسه . فعلى المحدث ، إذن ، أن يكون جامعاً بين صحة الرواية فى الحديث وبين سعة الدراية به وبالأحوال الملابسة له .

وعلاقة السنة بالقرآن الكريم : قد تكون علاقة تفسيرية لما أجمله القرآن ، وقد تكون تأكيدية له ، وقد تكون تأسيسية لأحكام لم ترد فيه ، كهيئة الصلاة ، حين قال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ومنها مواقيت الصلاة ، ولمركز السنة التشريعى عنى بها المسلمون ، فظهر فى سبيل توثيقها حركة علمية نشطة ، توخت المحافظة عليها ، فتخصص أناس فى علم روايتها ، وتخصص أناس كذلك فى حفظ درايتها ، وبتعاون تلك الجهود العلمية ، تكون علماً له فوائده ، ومناهجه النقدية ، به يتميز الحديث الضعيف ، من الحديث الصحيح ، وبه كذلك عرفنا تاريخ « رواة الحديث » ، ودرجتهم من حيث التزكية الأخلاقية والعلمية أيضاً لأن سلامة الحديث تعنى الالتزام بتشريعه ، وعلى الأمة أن تعلم كيف تأخذ تشريعها ، من هنا عنى العلماء ، منذ عصر التابعين ، بالبحث فى فن الحديث دراية (أى متنا) ورواية (أى سندا) أى اهتم العلماء بفرز تاريخ الرواة من حيث معاصرة الرواة بعضهم لبعض فإذا ظهر فى سلسلة الرواة راو لم يشهد له التاريخ بالمعاصرة للراوى الذى أخذ عنه كان فى هذا الحديث نظر من حيث السند التاريخى ، فهذا جانب من جوانب النقد فى منهج الرواية مثلاً . فإذا انتهوا من النظر فى السند اتجه علماء المتن إلى فرز الرواية ذاتها على كتاب الله وأحكامه والروايات الأخرى الصحيحة . فإذا لم تكن موافقة كذلك للقرآن الكريم ، أو للروايات المتعددة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تعتبر رواية موضوعة ، فأمامكم وصفان للحديث الواحد : فهو من حيث الرواة يبحث فى تزكية الراوى ودرجة فهمه ، أو عن معاصرته هل التقى بمن روى عنه حتى يتأتى له الحكم الصحيح على درجة السلسلة من حيث القوة ، أو الضعف ، أو الوضع ، ومن حيث كونها منقطعة ، أو موصولة ، كذلك من حيث المتن ذاته له تقويم ليوضع الحديث وفق درجته الحديثية من حيث الوضع أو الضعف .... الخ . هذه نماذج من المنهج النقدى الذى ألفه علماء التابعين واصطنعوه لأنفسهم ليتحققوا من القيمة العلمية لدرجة الحديث وكما رأينا أن هذا المنهج النقدى له جانبان .

١ - جانب يبحث فى الناحية التاريخية ، فى تاريخ الرواة أنفسهم ، من حيث معاصرة كل منهم للآخر ، ومن حيث إمكانية الاتصال فيما بينهم ، ومن حيث السن ومن حيث

السلوك ومن حيث وجودهم حتى لا تختلق شخصية تاريخية يدسونها فى سلسلة الحديث لذلك ألفت كتب كثيرة عنيت بالبحث الدقيق فى تاريخ رواة الحديث ومثل هذا العمل التاريخى يعتبر منهجاً علمياً أفاد التسلسل التاريخى لأعلام الرجال الذين حملوا مسئولية الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وبات تاريخنا الفكرى بفضل هذه الجهود واضحاً كل الوضوح فكان هناك طبقات الصحابة ، وطبقات التابعين ، وتحدد فيها من هو الصحابى ومن هو التابعى .

٢ - الجانب الثانى : جانب النقد العلمى لما عليه المتن ذاته ، فمثلاً إذا صحت سلسلة السند من حيث وجود أعيان الرواة وإمكانية تلاقيهم الخ . وما هم عليه من السلوك الفاضل وسلمت سلسلة السند من النقد ، يتجه صنف آخر من العلماء تخصصوا فى دراسة النص المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدرسوه ويُقلّبوه على وجوهه حتى يتبين لهم الحق ؛ لأنه تشريع تسير عليه الأمة ، فكانوا تارة يعرضونه على القرآن ، وتارة يعرضونه على السنة النبوية الصحيحة ، وتارة يعرضونه على السلوك الفاضل الذى كان عليه مجتمع المدينة دار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى المقررات البيئية التى رضى عنها رسول الله ، وكان من منهج الإمام البخارى وهو من هو أنه كان يتخذ سبيلاً آخر بجانب ما سبق وهو السبيل الروحى حيث كان يتوضأ ويقوم ويصلى ركعتين متوسلاً إلى الله سبحانه وتعالى أن يهديه سبل الرشاد فى أمر ذلك الحديث قبل أن يدونه . وكان بعضهم يسافر بلداً بعيداً يضرب بجمله أو بناقته أفناء الصحراء ليسأل عن صلاح حال راو ورد اسمه فى الرواية ، وكان حين يصل إلى بلد ذلك الراوى يجلس بعيداً عنه يسأل عنه فيشار إليه بأنه هو ذلك المسئول عنه ، فيجلس السائل بعيداً عنه ليدرس سلوكه ودرجة ورعه وتقواه أولاً ، فإن شاهد عليه سيما (الورع والتقوى) أقبل عليه وسأله عن الحديث وإن شاهد عليه غير ذلك رجع من غير أن يسأله مكتفياً بما رآه عليه من المخالفات للسلوك الإسلامى الفاضل ، وعن طريق تلك الدقة العلمية دونت علوم فى « تاريخ الرجال » وكيفية تجريحهم وتعديلهم وظهر علم « الجرح والتعديل » أى شروط الراوى كيف يكون فاضلاً وغير فاضل ، حتى هؤلاء المجروحون دونت فى تاريخهم كتب ككُتُب الضعفاء والمتروكين فالسنة النبوية ليست كما يقال عنها : إنها أكاذيب نحلها الرواةُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما هى عمل دينى ، ابتكر العقل فى سبيل توثيقها الكثير وصنع منها علوماً ، لها من قواعد المنهج العلمى مالها ، يتميز بها الحديث الصحيح من الحديث الضعيف ، ودرجات كل منهما ، وأنشأت فى سبيل ذلك علوم تشهد لقدرة العقل العربى على

الإبداع فأبدع علوماً فى المنهج التاريخى ، وفى المنهج النقدى . كل ذلك لخدمة غاية دينية ، فالعربى أعمل عقله فى كل ما ينفع الدين ليتحرى الدقة فى دينه وسلوكه .

فكانت السنة وهى اتباع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير ابتداع من أهم العوامل التى قادت العربى إلى حركة علمية نشطة حتى تكلف أن يبتدع تلك العوامل العقلية ليحرر نصاً دينياً مهدت السبيل أمامه فيما بعد لقيام مدارس فى التاريخ والنقد وعليها قامت فلسفة الرأى العقلى .

الرأى وتطوره :[٨]

يتميز الرأى فى الإسلام بما يتميز به الجو الإسلامى عن غيره من أجواء الحضارات الأخرى بثلاثة تميزات :

التميز الأول :–

الوحى : والوحى هو أسمى مراتب المعرفة إذ هو توجيه الله المباشر للإنسان على لسان الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم فيه الصلاح فى الحال «أى فى الدنيا» وفى المآل «أى الآخرة» . ويتميز الوحى : بأن معارفه كلية يعمل فيها العقل بحثا ليصل إلى مكنون الحكمة الإلهية التى تنفعه .

التميز الثانى :–

السنة النبوية الشريفة : وهى بجانب أنها جزء من الوحى الإلهى إلا أنها تشتمل على السلوك الفاضل والممارسة العملية لرسول الله . وتعكس بحق كيف كان يطبق الوحى الإلهى إذ هى قول الرسول وفعله ، والفعل هو السلوك ، وتقريره ، والتقرير يعنى موافقات الرسول على بقايا الحكمة البشرية المتبقية من العرف الصالح فى المجتمع ومشورة أولى الرأى فالسنة بذلك تكون لائحة تفسيرية من جانب ، وتكون تنفيذية من جانب آخر . وهى بهذه الصورة فيها الضمان للعقل والسلوك عن أن يضل فى مجالات الميتافيزيقا .

التميز الثالث :–

العقل : والعقل فى الجو الإسلامى ، هو المرتبة الثالثة بعد الوحى ، وبعد سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإسلام يحترم العقل حين قرر وظيفته ، « فلا دين لمن لاعقل له » ، معنى ذلك : أن التكليف بالشرائع منوط بالعقل ، ورغم أن العقل فى المرتبة الثالثة فى المجال الدينى ، فإن له دوره الفعال فيه . فلقد أنيطت به وظيفة الترابط بين الإنسان ، والوحى ، أما فيما عدا المجال الدينى فالعقل له سلطاته ورياداته . ونسوق نموذجاً على سبيل المثال : نبين به كيف يترابط العقل بالوحى .

إنه حين وافى الوحى الرسول صلى الله عليه وسلم فى غار حراء ونزل عليه جبريل فيه فقال ، له : اقرأ .فقال : ما أنا بقارىء ...الخ . وخرج الرسول يتصبب عرقاً ، مصفر اللون ، شاحب الوجه ، وحين استقبلته خديجة ، فزعت مما رأته عليه من علامات التغير ، وعلامات الاضطراب ، وأكد خلجات هواجسها قوله لها : دثرونى .. دثرونى . وبعد أن هدأ روعه مما كان عليه أقبلت عليه تسأله الخبر ، فروى لها قصة ما رآه فى غار حراء ، وكان فى هذا الوقت لا يعلم شيئاً عن اسم « جبريل » ، وإنما قال لها : لقد رأيت رجلاً نزل علىّ فى الغار يقول : لى اقرأ ... الخ . فأخذ عقل خديجة يتدخل لفهم أول حدث من السماء صادفه الرسول صلى الله عليه وسلم فى غار حراء .....

واقع الأمر يفترض أن خديجة كانت من الممكن أن تقع فى حيرة – وقد وقعت فعلاً – غير أنها فكرت فى الأمر ملياً ، وقد استرجعت تاريخ معرفتها إياه ثم قالت : (والله إنك لتصل الرحم ، وتعين على نوائب الدهر ، وتحمل الكَلّ ، وتساعد الضعيف ، فإن الله لا يخزيك أبدا ...) .

فهنا استعانت خديجة بالعقل فى تفسير حدث وقع للرسول – صلى الله عليه وسلم – وكان دليلها إلى هذا التفسير منطقيًا ، حيث استدلت من واقع تجربة معايشتها إياه وشواهد الحال على ما كان عليه الرسول من السمو الأخلاقى ، وهى التى قد عرفته ، منذ أن كان قيما على ركبها التجارى ، فاستدلت بذلك على نتيجة هى (أن الله لا يخزيه) فنقلته بوحى ثقافتها ومنطق عقلها إلى رؤيا مستقبلية جديدة مؤداها أن الله لا يخزيه وكانت له بشرى مؤذنة إياه ببداية مرحلة جديدة ، الله أعلم بها ثم أشارت عليه أن تذهب معه إلى ابن عمها وكان قد اطلع على الكتب المقدسة والفلسفات الإشراقية هو (ورقة بن نوفل) أحد الحنفاء ، الذين رحلوا من مكة إلى الشام للبحث عن الحقيقة بعد أن يئسوا من عبادة الوثنية ، فاستطاع فى رحلته الشكية أن يطلع على المترجمات الفارسية ، واليونانية ، وبعض الكتب الدينية ، فهو من الذين تثقفوا بثقافات هللينستية ، ولا شك أن اختيار خديجة لهذا الرجل ، لهو أحد الدلائل الثقافية التى تميزت بها « خديجة » فلم تذهب به إلى شاعر ، ولم تذهب به إلى عراف ، ولم تدع عليه بالجنون ، وكان كل ذلك بإمكانها ، إنما ساقها إلى الطريق الصحيح منحاها العقلى الذى تميزت به منذ أن كانت السيدة الأولى ذات التجارة الواسعة فساقتها مواصفاتها العقلية إلى اختيار ذلك الرجل المثقف .

والنتيجة ، أنها أول من تنبأت بنبوته وذلك عن طريق المكتسبات العقلية ، وحين التقى الرسول بورقة قالت له : (اسمع من ابن أخيك) فحكى له الرسول ما رأى ، فقال له ورقة من خلال ثقافته الواسعة : إن هذه شواهد النبوة وما رأيته إنما هو الناموسُ الذى نزل على

عيسى أو موسى على إحدى الروايات ولَئِنْ عشتُ (أى ورقة) لأنصرنك نصراً مؤزرا (والنتيجة النهائية أصبح ورقة هو المبشر الثانى حين قال له : والله إنك لنبى هذه الأمة) وذلك من خلال مكتسباته الثقافية .

فمنذ أن نزل الوحى على النبى صلى الله عليه وسلم والعقل يؤازره ولاسيما فى أهم مراحله الأولى .

ولا نستفيض كثيراً فى ذكر النماذج التى تشهد على قيمة العقل فى التفكير الإسلامى . من هنا كان العقل فى الإسلام يتميز بخصائص :-

إنه عقل علمى ، لا يعبأ إلا بالتفسيرات العلمية ، دون الاتجاهات الأسطورية ، وذلك نراه حين توفى إبراهيم ابن الرسول صلى الله عليه وسلم وصادف موته كسوف الشمس قالت الصحابة : «انكسفت الشمس لموت إبراهيم» أى أن العقل مازال متأثراً بالأسطورة .

هنا التفت الرسول صلى الله عليه وسلم وقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الرحمن يخضعان لناموس واحد ولا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد أو لحياته . ويعنى هذا الحديث أن على العقل أن يفهم الظواهر أو الأشياء بمنطقها العقلى ولا يتكلف لها التفسيرات غير العلمية .

لذلك كان الرأى فى الإسلام أحد مصادر التشريع لأنه تميز كما قلت سابقاً بأصول ثلاثة :-

(١) القــــرآن .

(٢) السنـــــة .

(٣) العقـــــل .

فهو رأى بعيد عن الهوى والضلال لما يتميز به من تلك الأصول .

ولقد عود الرسول الصحابة أن يشيروا عليه بالرأى فى حربه ، وفى سلمه ، فهذا سلمان الفارسى أشار على الرسول بحفر الخندق ، فأخذ برأيه وأمر بحفر الخندق . وصحابى آخر أشار - بعد أن تساءل فى موقعة بدر -: أهذا منزل أنزلكه الله أم هو الرأى والحرب والخديعة ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : إنما هو الرأى والحرب والخديعة - فأشار عليه الصحابى بمكان آخر مناسب للحرب فأخذ الرسول برأيه .. الخ . نماذج كثيرة كانت فى حياة الرسول فكانت منه تعويداً للصحابة حتى يعملوا العقل فى الرأى وفى فهم الكتاب والسنة .

النموذج الثانى :-

أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يظهر الرأى فى صورة واحدة فى اختيار

خليفة للمسلمين فلم يكن فى الكتاب أو السنة ما يعين على تعيين الخليفة وَفق نص دينى، فلما لم تكن الخلافة مما يحسمها النص الإلهى وقعت تحت مشكلة الاختيار ، كشأن أى عمل بشرى بحت ، وكانت تلك أول تجربة تواجه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكان عليهم أن يتحملوا مسئوليتها كاملة ، وكان من الضرورى أن يقع قلق وخلاف والرسول صلى الله عليه وسلم كان مسجى فى بيته .

أولاً : اجتمع[٩] الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ليختاروا أميراً من بينهم خليفة وقبل أن يقع أمرهم على « سعد بن عبادة » وما أن ترامى إلى عمر أمرُ ذلك الاجتماع حتى أخبر به أبا بكر ثم أجمعا أمرهما على التوجه إلى تلك السقيفة لتوحيد رأى المسلمين عامة قبل أن ينفرد الأنصار برأيهم وحتى لا يرجع الأمر إلى القبلية العربية المقيتة وكانت وجهة نظر الأنصار كما يبدو أنهم يريدونها قبلية فقالوا : « منا أمير ومنكم أمير » هذا جانب ومن جانب آخر أنهم اجتمعوا على مظهر قبلى فى سقيفة تنتمى إلى بنى ساعدة وذلك كان رأى الأنصار .

وظهر فى الجانب الآخر رأى يرى : أن الاجتماع فى المسجد ، وهو بيت شورى المسلمين جميعاً ، والمسجد أولى فهو بيت الله لا ينتسب لقبلية ولا لشىء من العصبية الجاهلية .

ثانياً :وكما رفضوا الاجتماع فى سقيفة بنى ساعدة ، رفضوا أيضاً دعوى : « منا أمير ومنكم أمير » .

ثالثاً : أن يكون الاجتماع اجتماعاً للمسلمين ، من غير عصبية للمهاجرين أو عصبية للأنصار ، إنما هى الرابطة الإسلامية .

رابعاً : أن تكون المبايعة حقاً مشروعاً بين المسلمين جميعاً . هنا نهض عمر بن الخطاب مبايعاً أبا بكر فى المسجد ونعمت المبايعة فإنه الصديق وأول من آمن من الرجال وهو الرفيق فى الغار . فهذه مشكلة واجهت المسلمين وهى مشكلة سياسية دينية .

وظل الرأى الإسلامى متوحداً داخل الجماعة الإسلامية فى صورته العامة ، وإن كان هذا لم يكن يعنى أن باطن المجتمع كان معافى تماماً ، إنما كانت الأحشاء متخمة بآراء ينازع بعضها بعضاً بجانب الرأى العام الإسلامى ، غير أنها لم تبلغ مبلغها من القوة التى يمكن أن تؤثر على وحدة الرأى العام ، وذلك مثل جماعة مدعى النبوة (« سجاح » « ومسيلمة ») التى حاولت أن تجمع حولها أتباعاً من الأعراب ، غير أنها لم تفلح ، وجماعة المرتدين ، مانعى الزكاة أرادوها قبلية بعد الرسول . مثل هذه الفتن ، قد أخمد أوارها قبل أن تعوق مسيرة الرأى الإسلامى المتوحد ، إلى أن ظهرت مشاكل التحكيم ، وذلك بعد اغتيال الخليفة الثالث

عثمان بن عفان وبعد أن تم اختيار الخليفة الرابع على بن أبى طالب ، ففجر معاوية بن أبى سفيـان والى دمشق ، مشكلة قتلة عثمان ، وذلك بعد عزله من ولايته ، وذلك حين استقر الرأى بالخلافة لعلى بن أبى طالب وتسلم مقاليد الخلافة وباشر سلطاته فرأى أن عليه أن يخمد تلك الفتن التى أشعلها بعض خصومه من السياسيين للتشويش عليه ، وعلى خلافته ، فقام بعزل بعضهم ، وذلك حسب وجهة نظره السياسية ، ليأمن شر الفتنة قبل أن تنشب أظفارها فى جسد المجتمع الإسلامى فيتمزق فعزل معاوية وأرجأ النظر فى أمر قتلة عثمان حتى يتهيأ له الجواب المناسب وكانت قد قامت عليه عائشة فى « موقعة الجمل » فكان من الصعب عليه أن يترك فتنة الجمل ويجلس لتصفية قتلة عثمان : الأهم مقدم على المهم ،

فكان الأهم ، من وجهة نظر الإمام على ، هو المحافظة على وحدة الأمة ثم الأخذ بالقصاص وهو ليس مشكلة ، وإنما المشكلة أن يستتب الأمن والنظام لصالح الأمة ، وما كاد الإمام على يخلع معاوية ، حتى اندلعت نار الفتنة بين جماعة يطلبون منه أن يسلم قتلة عثمان ، وحاول ، فى غير جدوى ، أن يهدىء من شأن تمرد هؤلاء ريثما يخلص من مسئولياته الحربية ، غير أن معاوية ألب عليه شنآن قومه ، فما كان منه إلا أن خضع لرأى القائلين بالتحكيم ، أى جلسة هادئة لتصفية أمور الخلاف والخلافة . اتفقت جماعته على أن ترشح سفيراً منها هو الصحابى الجليل (أبو موسى الأشعرى) وجماعة معاوية رشحت سفيراً منها هو الصحابى

الجليل (عمرو بن العاص) وبعد مداولات دامت قرابة ستة أشهر، كما يذكر الطبرى وفى رواية أخرى قرابة سنة اتفقا على أن يخلع كل منهما صاحبه وحين جاء الموعد المضروب بينهما صعد أبو موسى الأشعرى من غير استفاضة فى الشرح على المنبر خلع « على بن أبى طالب » ، ثم صعد عمرو بن العاص وثبت معاوية : فارتبك الرأى العام الإسلامى فى فهم هذين الموقفين ، وفى أمر هذين الرجلين ، رجل يخلع خليفة شرعيًّا بايعته الأمة الإسلامية ، ورجل يثبت واليا معزولاً عن ولايته ويجعله خليفة شرعياً ، إنها لإحدى الكبر .

هنا يتساءل الفكر ، كيف ينصب وال معزول خليفة شرعيا ؟ وكيف يعزل الخليفة الشرعى ليكون معزولاً ؟ قضية التحكيم ليست خلافاً حول قضية الخلافة ، إنما القضية التى قام عليها أمر التحكيم ، هى تصفية أمور خلافية أو كما يقال بالأسلوب المعاصر : حول إجراءات شكلية تصادف رجل السياسة : وهى تسليم قتلة عثمان ، وهذا شىء يخص الخليفة وحده ولكنها الفتنة قاتلها الله أربكت رأى الأمة الإسلامية فى أمر قد مضى عليه إجماع الأمة حين بايعت عليها بالخلافة قبلا .

تمخض ارتباك الرأى العام للجماعة الإسلامية عن عدة نتائج :-

النتيجة الأولى :

كثرة الاغتيالات السياسية لكبار الصحابة وكل من يريد أن يعبر عن رأيه فى أمر تلك الفتنة . أدت تلك الحرية السياسية إلى ظهور مشكلة فكرية ، وهى حكم مرتكب الكبيرة ، ولا شك أن القتل من أكبر الكبائر . وكما عمرت الساحة السياسية بالشقاقات الخلافية عمرت أيضاً ، الساحة الفكرية بالخلافات حول تلك القضية ، وراجت القضية فكريا ، وراج الخلاف حولها بمذاهبه .

النتيجة الثانية :

الشقاق فى الرأى حول قضية حرية الإرادة فى الإسلام وهى كما عبر عنها القدماء (أفعال العباد) وقد دار حولها جدل كثير . فإن المناقشات بدأت تتركز حول مسألة العدالة الإلهية والمسئولية الإنسانية أى علاقة الحرية الإنسانية بقضية القضاء والقدر التى انقسم حولها أهل السنة فى المسجد الجامع فى البصرة إلى أهل سنة ومعتزلة ولاسيما بعد الحوار الذى جرى بين واصل بن عطاء والحسن البصرى . ملخص اتجاهات الجدل سؤال فلسفى فكرى يقول هل الإنسان مسير أم مخير ؟ وهو سؤال فلسفى ميتافيزيقى أوقع الفرق الإسلامية فى حرج بين الانشغال بالإجابة عليه والسكوت عنها .

النتيجة الثالثة :

التحزب والتفرق حول أى مشكلة تظهر فى الساحة الفكرية الإسلامية فيما بعد .

تلك تمهيدات عامة عن أهم خصائص الفكرالإسلامى وتفلسفه ، والرأى الإسلامى وتطوره . وبناء على ذلك أخذ الرأى يصطبغ بصبغتين :

الصبغة الأولى : الجانب العقدى فى الإسلام وما فيه من قضايا عرفت فيما بعد بعلم « أصول الدين » وهو علم التوحيد أو « علم الكلام » أو « علم العقائد » ويتناول ثلاثة جوانب :

(١) مشكلة الإلهيات .
(٢) مشكلة النبوات .
(٣) مشكلة البعث .

الصبغة الثانية : الرأى التشريعى وتكفل به علم أصول الفقه أو علم التشريع أو علم الحياة العملية وسلوك المسلم ويتناول ثلاثة جوانب هى :

(١) العبادات . (٢) المعاملات . (٣) الجنايات .

وتلك هى دائرة الفكر الإسلامى إلى أن ترجمت الفلسفة وظهرت معها مجالات أخرى .

التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة [١٠]

أما عن التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، فإننا نود أن نشير بادىء ذى بدء — إلى أن المنظومة الإسلامية تشتمل على مستويات ثلاثة للفكر يحدد المستوى الأعلى فيها نوع المعرفة .

فهناك : دين إسلامى .
فكر إسلامى .
فلسفة الإسلاميين .

هذا التصنيف أساسى — فى نظرنا — لتحديد فلسفة الإسلاميين ، من الدين الإلهى وفكره ؛ فالدين الإلهى : هو ما أوحى به الله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولما كان الدين الإسلامى وحياً إلهيًا ، لا تغيير فيه ، ولا تبديل —: كان أعلى مستويات الفكر الإنسانى ، والمعيارَ الأساسى لتحديد مسار الفكر الإسلامى وفلسفته . واضح تماماً أن الدين الإسلامى ليس من قبيل الفكر العقلى ، أو نتيجة جهد عقلى قام به إنسان مفكر ، إنما يعتمد فى مصدره على الوحى الإلهى ، وهو غير العقل ، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر الإنسانى وفلسفته .

أما الفكر الإسلامى فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ونزول الوحى عليه ، فنراه يوصى سفراءه بالرأى فيما دون كتاب الله وسنة رسوله ، فضلاً عن دعوة القرآن ذاته للمسلمين إلى تدبره قال تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾ [١١] ثم هناك ضرورات أخرى ساهمت فى تنمية الفكرالإسلامى وانقسامه إلى مدارس فى السياسة والفكر كما قدمنا .

فمجال السياسة برز فيه سؤال وَجّه الفكر السياسى فى الإسلام وكان السؤال : من هو الخليفة ؟ ومجال الفكر الإسلامى برز فيه سؤال آخر هو : كيف أفهم مراد الله ؟ وهل لكى أفهم مراد الله لابد من العقل أو من إمام معصوم ؟ على حال وجدنا — والواقع يؤيدنا — من أخذ بوجهة النظر التى تحترم العقل فى سبيل فهم النص المقدس أى أن العقل لابدَ منه لفهم الوحى الإلهى كالمعتزلة وأهل السنة والفقهاء وذلك على خلاف بينهم فى تقدير قيمة سلطة العقل هذا الاتجاه يسمى : (العقل النقلى) .

وهناك من ألغى العقل وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وهذا الاتجاه يسمى « اللاعقلى »

كالشيعة والصوفية .

فالتيار الذى أخذ بالعقل لفهم المعنى الحقيقى للقرآن حاول أن يقدم وسائل منهجية يستعين بها العقل على فهم النص الإلهى ويحكم بها علاقته بالقرآن .

* فظهر علم أصول الدين ليحدد علاقة العقل بالعقيدة .
* وعلم أصول الفقه ليحدد علاقة العقل بالشريعة .

فاستطاع هذا الاتجاه أن يأخذ بالعقل ويرد له اعتباره ويحدد بهذه العلوم نطاقه وهذا ما عرف فى الفكر الإسلامى بقضية « العقل والنقل » أو قضية الرأى فى الإسلام .

أما التيار اللاعقلى ، الذى أخذ بفكرة الإمام المعصوم ، فقد انقسم إلى تيارات . من هنا بدأ الصراع حول فهم الحقيقة الدينية :

— حقيقة دينية كما تُرى فى مراد الله وكما عاشها رسول الله صلى الله عليه وسلم .
— وحقيقة دينية كما تُرى فى مراد البشر وعايشتها الفرق الإسلامية .

ومن الصراع الدائر بينهما : تميز الفكر الإسلامى بالحركة الفعالة الإيجابية ، كذلك تميز بعدم خروجه عن دائرة الدين الإسلامى ، وجهة ، وغاية ، وموضوعاً ، ومنهجاً ، فهو ملتزم به عقيدة وتشريعاً ، وأخلاقاً ، وظل المفكر الإسلامى يرعى هذه المقررات ويلتزم بها .

كذلك من السمات العامة للفكر الإسلامى : أنه محدد القضايا من حيث الجدل الإنسانى ، أى ليست قضاياه كلها قابلة للجدل العقلى — وإن وجد من المسلمين من تعدى هذه القضايا وخاض فيها — وأغلب هذه القضايا يدخل فيما تطلق عليه الفلسفة : « مشكلات ما بعد الطبيعة » على أساس أن الوحى الإلهى تكفل بشرحها وبيانها وكان هذا الموضوع طبيعيًّا لولا تشبث بعض المتفلسفة الإسلاميين بتقليد فلاسفة اليونان .

فالفكر الإسلامى فكر موجه لذلك تحددت علاقته بقضايا الجدل .

ولقد أبرز القرآن خطوطاً عامة لمجالات الجدل توجيهاً منه للعقل حتى يتفرغ للجدل المفيد ، والمجالات هى :

(١) الوحى : ما بعد الطبيعة :

مجال أبيح فيه السؤال ، ورفض الجدل حوله ، وهو ما يعرف فى عرف الفلسفة بمشكلات ما بعد الطبيعة تكفل القرآن بشرح وتوضيح هذه المشكلات لأنها فوق النطاق العقلى . فقد روى ابن حجر عن أبى المظفر أنه قال فى القضاء والقدر :

« سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة ، دون محض القياس ، والعقل ، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه فى مجال الحيرة ، ولم يبلغ شفاء العى ، ولا ما يطمئن به القلب ؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى ، اختص به العليم الحكيم الخبير ، وضرب دونه الأستار ، وحجبه عن عيون الخلق ، ومعارفهم مما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبى مرسل ، ولا ملك مقرب » .

نهى الرسول عن التنازع فى القدر ، حينما خرج على أصحابه وهم يتنازعون فيه . فقال أبهذا أمرتم ؟ أبهذا أرسلت إليكم ؟ عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه .

قال ابن حجر : يؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض فى المشكلات .

فأبيح السؤال عن الله ، ونُهِىَ عن الكيف .

فالجانب العقائدى فى الإسلام هو ما ورد فيه قول عمر : اتقوا الرأى فى دينكم ، وإياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، فالرأى فى الحياة الاعتقادية له آثاره السيئة لأن قوة العقيدة تعتمد على اليقين المطمئن والتسليم المؤمن .

(٢) العقل : العالم الطبيعى والاجتماع الإنسانى :

مجال أبيح فيه البحث والجدل معاً ، وهو ما يخص الأمور الطبيعية ، والاجتماع الإنسانى ، والأمور الخاصة بالتشريع ، وهى أمور تدخل فى نطاق العقل ، والقياس ، والتجربة ، يقول ابن عبد ربه : لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة وهم أهل الفقه والحديث : فى نفى القياس فى التوحيد وإثباته فى الأحكام إلا « داود بن على » .

ويقول عمر لشريح حين بعثه على قضاء الكوفة : وما يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك . وقال الرسول – صلى الله عليه وسلم – فى حديث تأبير النخل : أنتم أعلم بشئون دنياكم .

(٣) مشاكل خاصة حصرها القرآن :

وهى مجال لا يفيده السؤال ولا يجدى حوله الجدل وهى قضايا حصرها القرآن حول :

(أ) قضية الروح قال الله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ﴾ .

(ب) قضايا خمس حصرها القرآن بقوله تعالى :

﴿ إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ﴾

[سورة لقمان : آية ٣٤]

(جـ) المتشابه من القرآن مثل فواتح بعض السور :

آلم – كهيعص – يس – ن – ق – ص .... الخ .

مثل هذه الآيات ، وهى من المتفق على أنها من المتشابه ، والمتشابه : « لا يعلم تأويله إلا الله » .

ومادام هناك أشياء لا يمكن العقل أن يصل إليها فإننا نشدد على أهمية الوحى ، وبهذا تحل مشكلة الخيار : بين إهمال الدين ، أو إهمال العقل .

هناك من الباحثين المشهود لهم مثل الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : « القرآن والفلسفة » يجعل القرآن من أهم عوامل التفلسف فيقول :–

« فإنه بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى التفلسف » .

لكن ما معنى التفلسف الذى يقصده الدكتور محمد يوسف موسى ؟

إذا كان التفلسف هو إثارة الأسئلة وتوجيهها – أى أسئلة كانت – فالقرآن من عوامل التفلسف أما إذا كان معنى التفلسف هو البحث عن الغموض الميتافيزيقى حول مصدر وجود الإنسان أو الوجود . فالقرآن على هذا المعنى ليس مصدراً للتفلسف .

أما إذا كان معنى التفلسف هو تحصيل المعرفة الحقة لله ، والتدبر فى الكون الطبيعى ، أى عالم الشهادة ، والتسليم بعالم الغيب ، فيكون فى القرآن إجابات حاسمة للإثارة النفسية والعقلية . حقيقة أن القرآن الكريم لم يحتو على أصول الفلسفة بمعناها الاصطلاحى لكنه أجاب على أصول الفلسفة ولاسيما الجانب الميتافيزيقى منها ، لأن القرآن بين الحق فى قضية الألوهية ، وما يتبعها من مغيبات إلى التدبر فى مجالات الطبيعة ، والبحث ، والنظر فى ملكوت النفس ، وعظمة الطبيعة ، بذلك يكون القرآن سبباً من أسباب النظر العلمى وهو مجال آخر غير المجال الميتافيزيقى .

والقرآن قد حدد موقفه من مشكلات عالم ما بعد الطبيعة ، بواسطة الوحى الإلهى ، وليس على المسلم إلا اعتناقها ، ثم يتفرغ لكل ما يجرى فيه البحث ، والنظر ، وتصلح له المناهج العلمية وإن عدم توضيح القرآن لكل ما فى الوجود فيه تقدير لجانب العقل الإنسانى ، وتأكيد جديد من الوحى للعقل لأن يباشر عبادة التدبر ، والبحث فى مجالات التجربة الإنسانية وما يقع فى إطار تاريخها ، وتصبح مجالات الجدل المحددة فى المنهج القرآنى ذات قيمة عقائدية ، واجتماعية ، فقيمتها الاجتماعية أنها تدعو الناس إلى الاهتمام بما يقع فى دائرة

النشاط الإنسانى وألا يتخذوا من عدم فهم آيات القرآن ذريعة إلى عدم الإيمان ، فالربط بين عدم الفهم والإنكار دحضه القرآن نفسه عندما أشار إلى بعض آيات كونية غير مفهومة ، ومع ذلك لا يقوى الإنسان على إنكارها كقوله تعالى كما قلنا : ﴿ **ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى** ﴾ [سورة الاسراء : الآية ٨٥] ، فإن عدم فهم الروح ليس مسوغاً لرفضها ، كذلك تضيف تحديدات مجالات الجدل ، قيمة عَقَدِية تظهر فى الإيحاء الإعجازى للقرآن على أساس أن هذه المجالات بلغت مع التاريخ حقيقة غير منقوضة حتى فى الحقائق العلمية وفى هذا ما يعطى مزيداً من الإيمان بأنه وحى منزل .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية النهائية لمجالات الجدل تعنى : أن الالتزام بها يقلل كثيراً ويضيق مجالات الخلاف بين الجماعة ، وتعطى طابعاً فكرياً له حده الأدنى المقرر الذى تشترك فيه الجماعة على اختلاف حظها من العقل ، والقدرة على التفكير .

وفى أواخر القرن الثانى الهجرى ، وأوائل الثالث الهجرى ، بدأت حركة الترجمة فى المحيط الإسلامى ، وعرِّبت علوم كثيرة ، منها الفلسفة . ومن يوم أن عربت ظلت تطلق على جانب محدد ، وعلى جماعة محددة ، وعلاقتها بالفكر الإسلامى ظلت علاقة مشوبة بحذر ، بمعنى أن الفكر الإسلامى – الذى ظل متحفظاً بدائرته – لم يتخذ الفلسفة لقبا عليه ، أو صفة له ، وغدا الفكر الفلسفى الإسلامى يطلق منذ القرن الثالث الهجرى ، على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى مباشرة أو معربا وظل هذا اللون الفكرى – الذى يمثل تيار الثقافة الهلينية. الوافد على المحيط الإسلامى – دلالة على رحابة صدر الإسلام نحو هذا اللون الفكرى .

غير أن دواعى الحذر كانت لا تمنع دراستها ، ولما كانت الفلسفة تتميز بطابع التمرد العقلى ، فهى دائماً تتمرد على مبدأ الالتزام ، تتمرد على القواعد المقررة . من هنا كان العقل الموجه بالدين لا يأنس إليها لأنها تكثر مجادلته وتثير عليه القلق من كل جانب ، وأقل ما تثيره عليه هو سؤالها له لماذا يقبل التوجيه من الدين ؟

وسؤال الفلسفة لنفسها لماذا ألتزم بقضايا الفكر الدينى ؟

وقد أحدث تمردها فى الثقافة الإسلامية حركة عقلية ناهضة ومنظمة درأت بها عنف الوافد فتوافقت حركة الترجمة والتعريب مع حركة الكتاب الإسلامى وتأليفه ، واستطاع العقل الإسلامى أن يثبت ذاته ، ويتبين أصالته أمام ما وفد عليه من تراث اليونان، دون أن ينساب فى روافد الفلسفة وحركة ترجمتها .

فالفلسفة الإسلامية تميزت عن الفكر الإسلامى بما أحدثته من قضايا جديدة ، وإن كانت

ليست بذى بال مثل قضية « التوفيق بين الدين والفلسفة » . « والله والعالم » ونظرية « العقول العشرة » « والنظريات الاجتماعية فى المدن الفاضلة » وكانت تسير بانقباض تام بجانب الفكر الإسلامى الفسيح لأنها انعزلت داخل قضايا محددة ، وظلت تعالجها من مبدأ التسليم بمقرراتها التقليدية ، على أى حال نجحت الفلسفة من حيث منهجها فى المحيط الإسلامى ، وأخفقت من حيث موضوعها . فنلاحظ أن المنطق الصورى يدعى – فى المدرسة الإسلامية – عصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وإن وجد من الإسلاميين ، من عارضه مثل : ابن تيمية وابن الصلاح والنووى غير أن نقده للمنطق كان بأسلوب المنطق ذاته أى جادل مبدأ ذهنياً بمبدأ ذهنى .

هذا ما اشتملت عليه المنظومة الإسلامية من دوائرها الثقافية والفكرية وبالرغم من أن الفلسفة انتسبت إلى الإسلام فإنها ظلت مصطلحاً يعبر به عن الفكر الوافد .

ومهما ادعى الفكر الإسلامى الالتزام والحيطة فإن شيوع الفلسفة ، والتفكير فيها قد جره إلى دراسة مسائل تتنافى مع التزامه « كمسألة إثبات صفات الله أو نفيها » وهل هى زائدة على الذات أو هى عينها ومدى قدرة العبد وعلاقتها بقدرة الرب ؟

والنتيجة النهائية التى نريد أن نصل إليها من التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين هى : عدم الخلط بين ما هو من صميم الفكر الإسلامى . وبين ما هو من صميم فلسفة الإسلاميين . أما دعوة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق التى دعا إليها فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

« رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية » بقوله : وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما تسوغ جعل اللفظ شاملاً لها فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى تتناولها أصول العقائد التى هى علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادىء « كلامية » هى من مباحث علم الكلام وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضمها .

فهذه الدعوة تحتاج إلى نظر ، فالأوفق – عندى – أن يظل علم أصول الفقه داخل إطاره فى الفكر الإسلامى لأنه قواعد عقلية وضعت لغايات دينية ، كذلك علم الكلام الإسلامى هو فكر إسلامى ، وليس فلسفة ، لأنه من جانب موجه توجيهاً دينياً ، غاية وموضوعاً ، ومن جانب آخر : أنه لم يطلق عليه أصحابه فلسفة . ولا يستفاد من رأينا فى تقرير التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين –: عدمُ تأثرهما ببعض ، فينبغى ألا يستفاد ذلك

من رأينا لأن رحلة التفاعل بينهما ساعدت كلًّا منهما على إبراز خصائصه ،وحقيقة الرأى أن علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، يعتبران – فى نظرنا – تطوراً طبيعياً للرأى فى الإسلام ، وعلى سنة التفاعل الثقافى فقد استفادت العقلية الإسلامية من العقلية الوافدة ، تطويرَ قواعد هذه العلوم مع الاحتفاظ بصفة التمايز بين ما هو من صميم التفلسف ، وبين ما هو من صميم الدين وفكره .

يفيدنا التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين من جانبين : جانب يؤكد على عنصر الأصالة فى العقلية الإسلامية ، وأن الإسلام فى حد ذاته دفع العقل إلى نشاطه الفكرى ، وجانب يدفع ما يتوهمه بعض الناس من أن الإسلام دين جامد متزمت ، لا يحب العقل كثيراً ولا تراثه ، حتى إن بعض المستشرقين ، من الرعيل الأول ، ادعى أن تأخر المسلمين يرجع إلى جمود أهل السنة ، وبعدهم عن العقل والتراث الفلسفى .

لا شك أن هذه دعوى مفتراة على الإسلام لأن الإسلام يرعى العقل ويحتفل به حينما جعل التكليف منوطاً به أى لا مجنون مكلف ، ولا صبى مكلف ، ولا حيوان مكلف ، فالإسلام يرعى العقل ولاسيما عندما حرم كل ما يسيء إلى العقل من المسكرات ؛ فشرعية التكليف الإسلامى منوطة بالعقل ولا تكليف لغير العقل . كذلك إذا نظرنا إلى وسائل الاجتهاد فى الإسلام أيضاً كالمصالح المرسلة والاستحسان ..... الخ وهذه كلها صيغ عقلية مستنبطة من النص الإلهى، فمن مصادر التشريع الاجتهاد وهو عمل عقلى للإنسان المسلم .

أما من ناحية موقف الإسلام من التراث العقلى ، فمن حيث المبدأ نلاحظ : أن الفلسفة ، والتراث الشرقى ، دخلا معاً ديار الإسلام ، فى عنفوان شباب الدولة الإسلامية ، وبذلت الدولة فى سبيل ترجمتها ونقلها الوفير من المال ، وكان من الذين قاموا بعبء الترجمة فلاسفة مسلمون يقيمون فى ظل دولة إسلامية ، فلو كان الإسلام لا يرعى العقل ، ولا يحترم الثقافة العقلية ما حرص الخلفاء على إنشاء قلم الترجمة لينتقل التراث اليونانى والسريانى إلى اللسان العربى .

ولا غرو فإن أول فيلسوف فى الإسلام كان على صلة قوية باللسان الإغريقى ، كما تذكر الروايات التاريخية كان من حيث النسب عربيًا ، ومن حيث الدين فهو مسلم ، ومن أوائل من نشط إلى ترجمة الفلسفة إلى اللسان العربى ، ويعرف فى الدوائر الفلسفية بـ(فيلسوف العرب) هو : الكندى ، وإلى أن مات هذا الفيلسوف وهو على صلة قوية بعلماء عصره وبدينه و لم تُرَ فتوى من معاصريه تصمه بالضلال أو بالكفر أو الخروج على الدين الإسلامى .

ثم لما ترجمت الفلسفة لم يُعرِض عنها العقل الإسلامى بل أقبل عليها بالتأليف والترجمة

والشرح من غير أن يضحى بدينه فى سبيلها . والفلسفة وهى إحدى لغات العقل دخلت ديار المسلمين من الباب الرسمى يوم أن كان الإسلام دولة قوية ، ولم تتسور عليه محرابه عليها وإنما دخلت باختيار دولة الإسلام وبمشيئة خليفة المسلمين .

من هنا يتبين لنا : أن الإسلام رحب بالعقل لذات العقل ، وبالعقل الوافد وبتراثه ، فالإسلام يرعى العقل من حيث هو عقل وذلك حينما ناط التكليف به وفتح له باب الاجتهاد .

بل إن القرآن نفسه دعا العقل ليتدبره وَفق قوله تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾ [سورة النساء : الآية ٨٢] .
ففتح المسلمون عقولهم على التراث الإغريقى والشرقى .

فالإسلام من حيث هو دين أعطى للعقل قدره حينما أعانه على وظيفته الفكرية ، والإسلام عندما دعا الإنسان حرك فيه عقله وأقلق عليه فكره عندما أعانه على أن يفكر .

ولقد مرت الفلسفة عندما دخلت ديار الإسلام بثلاث مراحل :
— مرحلة الترجمة .
— مرحلة الدراسة .
— مرحلة التفاعل أو المكافحة بينها وبين الفكر الإسلامى .

وتقسيمها إلى مراحل لا يعنى استقلال كل مرحلة عن الأخرى ، فالكندى كان مترجماً ، ودارساً ، وإنما نشير بهذا التقسيم ، إلى أن دراسة الفلسفة ، تتوقف على ترجمتها ، والتفاعل والمكافحة يتوقفان على دراستها . فكل مرحلة تعتبر مقدمة طبيعية للتالية ، ومرحلة التفاعل ولدت ولادة طبيعية ، وفيها شيء من المشقة الزائدة . وبطبيعة الحال ، مهما رافقها من عسر فإنها انتهت بمولود يحمل خصائص أصيلة من العقل الإسلامى غير أنه لم يكن سوى الخلقة من غير تشويه وذلك يرجع فى نظرنا إلى المدرسة الفلسفية فى الإسلام نفسها لأنها حيث قدمت الفلسفة قدمتها من وجهة نظر ضيقة من حيث تعريفها وموضوعها ومنهجها وسنحاول بيان ذلك .

* * *

الباب الثانى

العرب ومراكز التراث الفلسفى

* قابلية العرب لتراث الأوائل.
* مراكز التراث الهلينستى.
* مراكز السريان والعرب.
* نظرية الفيض ومؤثراتها.

قابلية العرب لتراث الأوائل :

أحب أن أبدى بادىء ذى بدء بعض الملاحظات على موقف العرب وتقبلهم للتراث الفلسفى وبحثهم عن روافده ومراكزه :

أولا : يقول الواقع التاريخى للفكر الإسلامى : إن الفلسفة حين ترجمت فى ديار الإسلام ، أى نُقِلَتْ من اللسان الأعجمى سواء كان يونانيًّا أو سريانيًّا إلى اللسان العربى تحت إشراف الخليفة المأمون وبواسطة جماعة من المترجمين ، يعتبر هذا العمل فى حد ذاته دليلاً على أصالة العقل العربى من حيث إنه يحب الثقافة ويبحث عنها فى مظانها وعن مصادرها المتنوعة ، فلو لم يكن العقل العربى مهيأً لفهم التراث الذى حرص على نقله ما اتخذ سبيله إلى ترجمته ، فلا شك أن مجرد نقل الكتب الفلسفية من لسانها الأعجمى إلى لسان عربى ليعرب بكل تأكيد عن أصالة فى العقل العربى مادام يرعى الثقافة الإنسانية دون تعصب منه إلى ثقافته الخاصة ، بل فتح الباب على مصراعيه ليستأنس بتجارب الأمم ويستوعب من الثقافات ما شاء له أن يستوعب .

ثانياً : إنه حين عنى بتكوين قلم للترجمة ، وكان ذلك فى عصر الدولة العباسية عصر الخليفة المأمون فى القرن الثامن للميلاد ، كان تكوينه وَفق خطة ثقافية رائدة إذ استطاع قلم الترجمة وَفق الخطة أن يترجم فنوناً مختلفة ، فترجم من الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الطبية ، والفلك ، والطبيعة والرياضة ، ومن الفلسفة الإلهية كتب أفلاطون ، وأرسطو ، ومن الفلسفة المدنية التى تتعلق بالسياسة ، والأخلاق ، والإلهيات ، وكذلك سياسة المنزل واستبعد قلم الترجمة فن التراجيديا وفن القصص والمسرح من مشروع الترجمة إلى العربية ، ذلك – فقط – الذى لم تشمله الخطة الثقافية للترجمة الأولى ، ربما لعدم تقبل العربى لفكرة المسرح اليونانى وقد يكون ذلك لاحترامه الشديد للمرأة . على أى حال هذا التنسيق فى الترجمة يدُل بعمق على أن العقل العربى ، حين أراد الترجمة ترجم منها ما يحتاجه فى مسيرته الحضارية ، فكان لديه معيارٌ حضارىٌّ ، استطاع أن ينتقى به ما ينتقيه ، فكان يتعامل مع تراث الحضارات السابقة من خلال منظوره العربى الإسلامى ، فلم تعوقه مشكلة التراث والمعاصرة ، كما تعوقنا اليوم ، واستطاع أن ينتصر عليها ، حين كون قلماً للترجمة ، وحين وضع خطته الثقافية لاختيار ما يتفق مع ميزان الحضارة الإسلامية ، ومع وجوده العقلى ، والفكرى أيضاً ، وهذا يدل على أصالة العقل العربى حين تفهم تراث حضارات الأمم السابقة وحين لم ينغلق على تراثه فكان على مستوى فهم المسئولية الحضارية حين ترجم وحين تخير أليس فى هذا ما يشهد بأصالة العقل العربى ؟!

ثالثاً : إنه حين ترجمت الفلسفة ، تخصص فى دراستها أناس عرفوا بالفلاسفة ، استطاع هذا النفر أو هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوا الفلسفة دراسة متعمقة ،وأن يحيطوا بقضاياها ، والمتصفح لكتب هؤلاء الفلاسفة داخل المنطقة الإسلامية ، يرى أنها تشتمل على جانبين : جانب الفلسفة التقليدية وتمثلها الكتب المترجمة عن أرسطو وأفلاطون ومدرسة الإسكندرية ، فمن ينظر إلى ذلك الجانب الذى وفد إلى البيت العربى عن طريق قلم الترجمة الرسمى -: تراه يحكم بأن الفلسفة الإسلامية فلسفة تقليدية ، أى منقولة عن اللسان اليونانى أو السريانى . ومثل هذا الحكم - لابد لنا من تقويمه - لما يشوبه من قصور ؛ لأن على الباحث الذى يريد أن يتوخى حقيقة الحكم على أى شىء أن يتصف بالتروى فهذا قصور واضح لأنه أغفل الجانب الآخر من أعمال المدرسة الفلسفية فى الإسلام .

الجانب الثانى : هو ما يمثل العقلية الإبداعية للعقل العربى والإسلامى على حد سواء . تلك قضية سنوضحها فيما بعد ، فإن المدرسة الفلسفية قدمت من الشروح والتعليقات على النص اليونانى المترجم ما يدل على التعمق والقدرة على الفهم والتحليل ، ثم انطلقت تقدم نماذج فلسفية تشهد لها بالحركة الإبداعية وبالنمو والازدهار فى مجال الفلسفة ، وذلك ككتب الكندى وأدلته على وجود الله ، وكتب الفارابى المتنوعة والذى أعاد فيها النظر من جديد فى قضية الدين والفلسفة ، وكتب ابن سينا ومحاولاته فى كتاب الإشارات والتنبيهات فى تجلية المعرفة ومستوياتها . ومحاولاته نحو إيجاد منطق جديد سماه منطق «المشرقين» ، والغزالى الذى استطاع أن يقدم منهجاً فريداً فى نقده للفلاسفة ، وهناك من رأى أن نقد الغزالى للفلاسفة هو نقد للعقل ، ولا شك أن هذا خلط بين المفاهيم ، فمن قال : إن نقد الفلاسفة هو نقد للعقل ، هذا نقد مغلوط فيه خلط متعمد بين مفاهيم عدة أما العقل فهو قضية النوع الإنسانى دون الفلاسفة والفلاسفة ليسوا هم النوع الإنسانى إنما هم يمثلون أنفسهم وليس كل الفلاسفة إنما هم فلاسفة معينون ، وإذا تعينت أشخاص الفلاسفة سقط الحكم الكلى أى ليس كل الفلاسفة حتى الفلاسفة المعنيون لا يلحقهم النقد فى كل آرائهم إنما هى آراء حددها الغزالى فى كتابه «التهافت» بحوالى عشرين مسألة ، فهذا جانب يمثل فى المسألة الإسلامية الجانب المبدع .

يقول ديبور:

ولتاريخ الفلسفة فى الإسلام شأن أيضاً ؛ لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين .

ثم يقول : ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيراً من

مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وإن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها فى مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير بأن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقاومة الفلسفة الإسلامية لها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات (١٢) .

مراكز التراث الهلينستى (١٣)

(١) الإسكندرية حاضرة البحر :

وكما هو واضح من اسمها أنها تنتسب إلى اسم ذلك الفتى الإغريقى « الإسكندر الأكبر » بانيها ومؤسسها فقد أسسها ٣٢٣ ق . م .

ثم أنشأ خلفاؤه – من بعده – فيها : أكاديمية يونانية ، تناظر بُرُقِيّهَا العلمى المدارس الإغريقية القديمة بل وتفوقت عليها لما احتوت عليه : من تراث شرقى ، وتراث يونانى ، يفد إليها العلماء والمفكرون والذين وقع عليهم الاضطهاد ولاسيما بعد أن أُغلِقت مدرسة أثينا فارتحل مفكروها إلى الإسكندرية بتراثها وفلاسفتها ، مع اهتمام حكماء مصر بها أيضاً فانتقلوا من معابدهم إليها ، فاستحقت بذلك التقدير أن تكون وريثة عين شمس ووريثة أثينا .

ومدرسة بهذا المنهج الثقافى من الصعب أن نتحدث فيها عن تراث شرقى يحمل خصائص الثقافة الشرقية أو تراث إغريقى يحمل خصائص الثقافة الإغريقية إنما علينا أن نتحدث عن فكر شرقى يميل نحو الاندماج إلى الهلينى ، وهلينى يميل نحو الشرق ، وبهذا التمييز أصبح فكرها عالمياً . يقول أوليرى : إنها ولفت بين التراثين وأصبح ما يعرف فى تاريخ الفكر الفلسفى بالهلينستية يرجع إلى نشاطها العلمى تاريخاً واصطلاحاً ، هكذا انتظمت – فى الاسكندرية بتأثير اتصال الشرق بالغرب ، وتفاعل الفلسفة والدين – عناصرٌ من مذاهب فلسفية متعددة ، ومبادىء من نزعات روحية متباينة ، فى نظام فكرى روحى واحد هو المذهب الإشراقى المعروف بالأفلاطونية الجديدة : الهلينستية .

(٢) مراكز السريان والعرب :

يرى ديبور وغيره من مؤرخى الفلسفة : أن السريان هم واسطة فى نقل الثقافة فقد أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق وحملوها إلى مدارس « الرها » « وقنسرين » « ونصيبين » « وحران » ، « وجندسابور » .

وكانت السريانية فى هذا الوقت هى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ، ولكن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن « رأس عين » و« قنسرين » ، كانتا مركز الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) على أن مدرسة « الرها » كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ؛ لأن لهجة « الرها » بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها .

نلاحظ أن مؤرخى الفلسفة حين يؤرخون لمدارس السريان الثقافية أنهم يكادون يحصرون الثقافة السريانية فى التراث اليونانى ، ويغفلون – لا أدرى عن قصد أو عن غير قصد – التسميةَ الحقيقية لهذا التراث : الهيلينستى أو اليونانى الشرقى ؛ لأننا كما لاحظنا أن مدرسة الإسكندرية كانت بوتقة انصهر فيها تراث أثينا وتراث هليوبوليس ، فمن الصعب التحدث عن اليونانى من غير لبسته الشرقية الروحية أو الدينية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت .

(١) فى عهد « توستينانوس » ٥٢٧ – ٥٦٥ م كانت الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية بين الفرق الدينية المسيحية قد بلغت ذروتها ؛ فكان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان فى المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين فى المسيح : الطبيعة الإلهية ، والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً فى هذا التمييز ، وأرادت هذه الفرق ، أن تؤيد وجهات نظرها فى تأويل النصوص بالرجوع إلى النظر العقلى فوجدوا فى الفلسفة القديمة مجالاً أوسع لإعادة النظر فى تلك القضايا ، فأقبلوا على دراستها ودراسة علوم اليونان . لذلك كان ما يعلم فى تلك المدارس ذا طبيعة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجهاً بحيث يوافى حاجات الكنيسة .

(٢) وترجم السريان ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة خصوصاً « سرجيس » غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ... وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة .

(٣) على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان فى طبع ما وصل إليه بطبع لغتهم وثقافتهم ودينهم غير أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشربها .

(٤) يعد بعض علماء العرب : أن اللغة السريانية أقدم اللغات[١٤] ، أو يعدونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) ... وسؤال الملكين فى القبر بها .

(٥) الذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون يكونون جميعاً من السريان ، ونقلوا ما نقلوه ، إما عن التراجم السريانية القديمة ، أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

دقة وتنبيه ومقارنة بين المصادر العربية المترجمة :

أورد عبد الرحمن بدوى محققاً تحقيقاً جيداً : تفسير يحيى بن عدى « لألفا الصغرى » من مقالات ما بعد الطبيعة لأرسطو ضمنها فى كتابه : رسائل فلسفية للكندى ، والفارابى وابن باجة وابن عدى . ويحيى بن عدى من الذين درسوا على الفارابى كما ذكر ابن أبى أصيبعة ، وعلق عليه بدوى بقوله : « وهو تفسير جيد لهذه المقالة وقد اعتمد فيه يحيى بن عدى نقل إسحق بن حنين وقارن هذا النقل بالنقول السريانية . وله ملاحظات على تلك الترجمات جيدة تعرض لها فى مقامها .

فى هذه الرسالة يعرف يحيى بن عدى ، موضوع الفلسفة الإلهية بقوله : « ولما كان غرض الفيلسوف فى هذا الكتاب بأسره ، أعنى فى كتابه الموسوم بـ« أبعادها فوسيقا » أى فى « ما بعد الطبيعيات إنما هو فى الجزء الثالث من أجزاء الجزء النظرى من جزئى الفلسفة وهو فى العلم بالأمور العرية من الهيولى وإدراك حقائقها» وقدم يحيى بن عدى شرحاً مفصلاً لتلك المقالة بين فيها تعريف علم الفلسفة الإلهية ثم بين ما هو الفيلسوف الحق .

وما نحب أن نشير إليه هنا هو ما قدمه ابن عدى من استدراكات على بعض ترجمات كتاب ما بعد الطبيعة وخاصة تلك المقالة التى ترجمها وقام بشرحها فقد أشار إلى أن هذا الكتاب تُرجم من أكثر من مصدر إلى العربية من مصدر سريانى ومصدر يونانى ومن مصادر أخرى ويبدو أنَّ ابن عدى قد اطلع عليها وهو بصدد ترجمته وشرحه لها لأنه فى نقاط متعددة بين تفاوت الترجمات بين بعضها وبعض بالزيادة أو النقصان فهو يقول:

وينبغى أن تعلم أنى وجدت مكان هذا القول الذى أوله فى نقل إسحاق بن حنين : « ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد وآخره إلى هذا الوقت » فى نقل آخر إلى العربية على هذه الحكاية : « ولا خلاف فى أن تكون العلة الأولى واحدة أو كثيرة ، ولا فى أن تكون ذات نهاية أو لا نهاية لها (٢٧٤ أ) فإن جميع أجزاء ما لا نهاية له بهذا النوع ، وفى الجملة جميع أجزاء ما لا نهاية له هى الآن الأوساط على السواء » – ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية : « ولا فرق بشىء أن يقال : العلل تكون واحدة أو كثيرة ، ولا غير متناهية أيضاً أو متناهية ، وجميع أجزاء غير المتناهيات ، وبالجملة التى لغير المتناهية ، بهذا النحو بعينه ، هى متوسطات إلى الآن » .

وفى موضع ثان يقول :

وينبغى أن تعلم أنى وجدت فى غير نقل إسحاق بالعربية زيادة هى : « مثال ما يقال الضباب بعد البخار » . وقد وجدت فى السريانى مكان هذا المثال ما هذه حكايته : « بمنزلة البحر من الجبل » . فكلام إسحاق ناقص (٢٧٦ أ) يقتضى مثالاً ، وهذان المثالان اللذان ذكرتهما وإن كانا مختلفين فإنهما ينقصان من جهة لكل واحد منهما يوجد بين جزئية مضادة ما هى التكاثف والاجتماع بعد التخلخل والافتراق .

وفى موضع ثالث يقول :

قال أرسطوطاليس :

« وهل ينبغى أن ينظر فى العلل والأوائل العلم الواحد ، أو العلوم الأكثر من واحد » .

قال يحيى بن عدى :

ينبغى أن تعلم أن هذا الفصل وجد فى نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم أجده فى النسخ السريانية ، ولا فى غير نقل إسحاق إلى العربية ، وليس هو لائقاً أن يكون خاتمة (٢٩٠ أ) لهذه المقالة ، ولكن يشبه أن يكون فاتحة لمقالة الألفا الكبرى المقصودة من هذا الكتاب . وفى العبارة عن معناه يصح .

ومعناه هو أنه : هل النظر فى العلل والأوائل كلها لعلم واحد ، أو لعلوم أكثر من واحد ؟ .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله المعصومين ، تم تفسير يحيى بن عدى لمقالة الألفا الصغرى من كتاب أرسطوطاليس فى « ما بعد الطبيعيات » .

يقول د . بدوى ملاحظة :

هذه الملاحظة الأخيرة فى غاية الفائدة ، إذ جمهور الباحثين على أن هذه الجملة الأخيرة أضيفت إضافة لتكفل الربط بين ألفا الصغرى وبيتا بطريقة مفتعلة ، وخصوصاً بالشك الأول (بيتا ف أ ص ٩٩٥ ب٥) .

ويلاحظ أن الإسكندر الأفروديسى (١٧٤ : ٢٥) لم يشرح هذه الجملة وفى مقابل ذلك نجد أسكلبيوس (١٤٠ : ٢٤) ينقلها بنصها .

لكن قول يحيى بن عدى إنه لم يجدها إلا فى نقل إسحاق بن حنين فقط ، ولم يجدها فى النسخ السريانية ، ولا فى غير نقل إسحاق إلى العربية ، يدل على أنه وجدت مخطوطات كثيرة لم ترد فيها هذه الجملة ، ولابد أنها ترجع إلى عهد أقدم من المخطوطات التى نقل عنها إسحاق بن حنين .

وهذا يؤيد تأييداً حاسماً الرأى الغالب وهو كون الجملة مقحمة ، وهو رأى يشكك فيه البعض استناداً إلى ذكر أسكليبوس لها ؛ لكن هذا استناد على غير أساس قويم ؛ لأن أسكليبوس الترلى عاش فى بداية القرن السادس الميلادى ، أى فى عصر متأخر ، ولهذا لا يعد حجة .

وما قاله ابن عدى هنا يعد من أفضال الترجمة العربية على تحقيق النصوص اليونانية .

وبجانب تلك الدقة فى الترجمة والاستدراكات الكثيرة كانت هناك أخطاء فى نسبة الكتب إلى أصحابها ويعزى هذا السبب فى نظرنا إلى السريان الذين نحلوا كتباً لغير أصحابها فلما ترجمت تلك الكتب إلى العربية ترجمها المترجمون على ما هى عليه من أخطاء ونذكر من أخطاء السريان فى هذا الميدان لاحقاً . يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

ولم يغفل المؤلفون الإسلاميون التنبيه إلى ما وقع من الخطأ والتحريف فى ترجمة الكتب الفلسفية ونقلها إلى العربية .

قال أبو حيان التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) فى المقابسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصرفها الواسع ، وافتنانها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . ولو كنا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم ، كان ذلك أيضاً ناقعاً للغليل ، وناهجاً للسبيل ، ومبلغاً إلى الحد المطلوب (١٥) .

ويقول الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١م) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » : « ثم المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار أيضاً نزعات بينهم . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال ، فإن ما هجروه واستنكفوا عن المتابعة فيه لا يتمارى فى اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى إبطاله » .

وفى كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » :

« وكل من نقل كلامه – أرسطوطاليس – من اليونانية إلى الرومانية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حَرَّف وجزف ، وظن بنقله الإنصاف وما أنصف . وأقرب الجماعة حالاً فى تفهيم مقاصده فى كلامه الفارابى أبو نصر وابن سينا ، فإنهما دققا وحققا فحملا

علمه على الوجه المقصود ، وأعذبا منه لوارده منهله المورود ، ووافقاه على شيء من أصوله . فكفرا بكفره ، وجعل مقرهما بين أهل الشهادة كقدره »

أخطاء السريـــان :

من أخطاء السريان : تاسوعات أفلوطين ترجمه عبد المسيح بن عبد الله وابن ناعمة الحمصى (٢٢٠هـ أو ٨٣٥م) ونسبه خطأ إلى أرسطو على أنه كتاب (الربوبية لأرسطو) .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المنسوبة إلى أرسطو بحق أو بباطل .

كتاب التفاحـــة :

يقول ماجد فخرى :

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو فى أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون فى أنهم نحلوه كتباً ليست له ، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكانوا لا يترددون فى نسبة كتاب « فى العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتبا كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب « أفلاطون » مشوباً بمذهب « فيثاغورس » ، أو فيها المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة »[١٦] أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو فى هذا الكتاب نفس الدور الذى يلعبه « سقراط » فى قصة « فيدون » التى ألفها أفلاطون : يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعض تلاميذه لعيادته ويجدونه مبتهج النفس ، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ، وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذاتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهي فى النفس ، ولا تجد النفس

سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلتهب قليلاً ، ثم تخمد ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو مستبشر متى ناداه الإله . وأن اللذة التى تهيؤها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذى يجهله ، بل إنه يرى منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة المشاهَد الذى يرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة أن يدرك كل شىء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

أوثولوجيا أرسطاليس أو كتاب « الربوبية » :

يقول ماجد فخرى :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وسم خطأ بـ« كتاب الربوبية لأرسطو »[١٧] وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو . ولعمرى إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن معالم المحسوس . يقول أرسطو – فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين –: « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحس والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ، ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »[١٨] .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هى فى هذه المعرفة التى لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهى لا تدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، فى صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله ، وفى هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ، وعلمه يرفعه على العامة ؛ لأنهم يظلون دائماً قيوداً للأشياء

وفى أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع فى وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة[19] ، وهى تفيض من الله على العقل ، وبتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل فى الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ، وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل مالها من شأن ، فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شىء وكل الأشياء فيه معاً[20] . أما النفس فهى عقل أيضاً ، ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصور بصورة الشوق[21] إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذى يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون فى الإسلام[22] .

أما كتاب الربوبية الذى نسبه المترجمون العرب خطأ إلى أرسطو فهو من أعمال مدرسة الإسكندرية « التى نشطت فى الحقبة الأخيرة وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية الناشئة فى عهودها الخلاقة فى كل واحد » . يكاد يكون هذا الكتاب من المصادر الأساسية فى توجيه الفكر الفلسفى فى الإسلام من عدة جوانب :

* أنه أفاد الفلاسفة الإسلاميين فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .
* عمّق موضوع الإلهيات وما تفرع منه من مشكلات .
* برهن به الفلاسفة على إلهية الفلسفة التى أعرض عنها الفقهاء بحجة وثنيتها .
* كان المصدر الأساسى للفارابى ومعينه لتأليف كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين» فكان نقطة الوسط لالتقاء فكرهما عند الفارابى .
* كذلك أعان هذا الكتاب الفارابى على وضع نظرية العقول العشرة .
* ويعد كتاب « أثولوجيا » من الكتب الأساسية التى ساعدت على ظهور مذهب الفيض .. ففيه نجد رأى أفلوطين فى « الواحد » والوجه الذى عليه أوجد هذا « الواحد » مراتب الكائنات الدنيا .

* يقول مؤلف « الأثولوجيا » فى فاتحة كلامه : «إن غرضه إنما هو القول فى الربوبية والإبانة عنها فهى العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وأن القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل تتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس تتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة ،

وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع من الشوق والنزوع .

بينما هذا الكتاب ثبتت نسبته إلى كتاب تاسوعات أفلوطين .

يقول ماجد فخرى : أما السبب فى عدم اقتران كتاب « التاسوعات » باسم مؤلفه الحقيقى (أفلوطين) فيعود بالدرجة الأولى ، إلى أمر مستغرب للغاية ، هو أن هذا المفكر لم يكن معروفاً لدى العرب باسمه الخاص ، فاسم « أفلوطين » فى شكله العربى « فلوطينوس » قد ورد عرضاً مرة أو مرتين فى المصادر العربية بين أسماء شارحى أرسطو وإنما يشار إليه أحياناً باسم « الشيخ اليونانى » .

كتاب الخير المحض :

وهو من الكتب المنحولة خطأ إلى أرسطو .

وهو نظير كتاب : « أثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الأساسية فى مذهب الفيض . ويمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » مصدرًا رئيسيًا لمذهب الانبثاق فى نشأة الكون ذلك المذهب الذى أخبر به الفلاسفة المسلمون فالكتاب يضم مادة الفكر الأفلاطونى الجديد كما عدله بعض الشىء « برقلس » زعيم المذهب الأفلاطونى الجديد فى القرن الخامس . « وبرفكس » عرفه العرب وأدرجوه فى عداد شراح أرسطو .

« هذان المؤلفان فى الأفلاطونية الجديدة يحتويان فعلاً على جميع العناصر الجذرية التى دخلت فى الأفلاطونية الجديدة الإسلامية : فمن تسامى « المبدأ الأول » أوالله وتحدر الأشياء منه ، وانبثاقها عنه ، إلى دور « العقل » كأداة لله فى الخلق ، وكحيز لصنوف الأشياء ، ومصدر إشراق على العقل الإنسانى ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم المعقولات ، وكونها الحلقة الواصلة ، أو الأفق الرابط ما بين العالم العقلى والعالم الحسى ، وأخيراً الاحتقار للمادة من حيث إنها أحطر المخلوقات المنبثقة من « الواحد » والحلقة الأخيرة فى المسلسل الكونى .

فهم العرب لأرسطو :

يقول ديبور :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كُتب أرسطو الصحيحة من الكُتب المنحولة ، وظل الشرقيون يعتمدون فى معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطونى الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان بديهياً أن يستعيضوا عنه بكتابى أفلاطون .

الجمهورية أو النواميس ، ولم يفطن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ، وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطونى الجديد تشرح مذاهب اليونان وتوفق بينها، فالتزموا السَّيْر على هذا المنهج ، وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بد – على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف – من فلسفة ملتئمة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية ، فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين .

ولم يكن لهم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التى تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها فى صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ، وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلسفة فى الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحِكَم التى شأنها أن تقوى الإيمان ، والتى استطاعوا اقتباسها من كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو – كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب – حقيقة عليا يمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التى يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة وللموضوع بقية ومناقشة مع الفارابى وابن سينا ...

ملخص نظرية الفيض عند أفلاطون[٢٣]:

لقد ضمن أفلوطين نظرية فى الفيض فى كتابه « التاسوع » وفحوى تلك النظرية : أن أفلوطين حاول وفق مفاهيمه الفلسفية أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة وأحوالها المتبدلة إلى أصل واحد ثابت .

فرد ظاهرة التغير فى الأشياء إلى كونها متكثرة واعتبر ثباتها فى احتفاظها بوحدتها على اعتبار أن المبدأ الثابت فى الوجود هو الواحد الذى لا تشوبه كثرة مطلقاً .

أما نشأة الكثرة من الوحدة ، فلها ثلاثة اعتبارات :

ــ الاعتبار الأول : أن يكون الأول المطلق قد أوجد العالم من لا شيء ، وهذا لديه محالٌ عقليٌّ .
ــ الاعتبار الثانى : أن يكون الأول قد أوجد العالم من شيء آخر . وهذا لديه يؤدى إلى الازدواج الأزلى .
ــ الاعتبار الثالث : أن يكون الأول قد أوجد العالم من نفسه .

وإذا امتنع الأول والثانى لأنه يؤدى إلى الانفصال المباشر وتعدد القدماء ؛ لذلك ركزنا على الاعتبار الثالث لأنه يؤدى إلى الصدور المباشر . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ركز أفلوطين على فكرة الانبثاق أو الفيض أو الصدور وهو إشعاع مستمر ، لا هو حدوث من شيء ، ولا انقسام من شيء وليس فيه ما يستتبع تغيراً من ذات الأول المطلق .

أصول نظرية الانبثاق :

تقوم نظرية الانبثاق على مبدأين أساسيين :

الأول : أن العالم منحدر عن موجد هو فوق الإدراك العقلى . وأنه واحد مطلق .

الثانى : أن تحدر العالم من الأول حصل على سبيل الانبثاق كما يفيض النور من الشمس .

من مبدأ الانبثاق الذى عرضه « أفلوطين » فى « التاسوع » وهو واحد من أهم كتبه التى صدر عنها الفارابى فى كيفية خلق الله للعالم وعلاقته به ؛ إذ هذه النظرية من وجهة نظر الفارابى هى أقرب ما تكون إلى عقل تأثر بالفكر الإسلامى الذى يقرر الوحدانية المطلقة لله مع خلقه للعالم أما نظرية أرسطو فى نشأة العالم فهى أبعد ما تكون عن المقررات الإسلامية وإن أحكمها أرسطو بمنطقه فهى قائمة عنده على ثنائية : الهيولى والصورة والعلاقة بينهما تأتى من اتجاه الصورة الذاتى وفق عامل مشترك هو الجاذبية إلى الهيولى ، أى كل من الهيولى والصورة ينجذب إلى الآخر لأن الطبيعة – وفق نظره – ترمى إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع ثم بين أن الهيولى وجود بالقوة وأن الصورة وجود بالفعل وأن الحدوث الذى هو اجتماع الهيولى بالصورة إنما هو تحول من القوة إلى الفعل فوجود الشىء إذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة إلى أخرى هو فيها بالفعل . وهذا الانتقال أو التحول حادث بجاذبية الغاية .

وتبعاً لهذا المبدأ وهو التجاذب بين الهيولى والصورة جعل أرسطو الكائنات فى أربع مراتب رئيسية ناتجة عن التجاذب بينهما أى :

* تغلب الهيولى على الصورة فى أدناها .
* وتغلب الصورة على الهيولى فى أعلاها .

وقد نسقها على النحو التالى :

* اللاعضويات : السوائل ، الجوامد ، المعادن .
* العضويات : النبات ، الحيوان ، الإنسان .
* الأفلاك : السيارات الثوابت .
* الصورة المجردة : العلة الأولى - المحرك الذى لا يتحرك .

فالكون إذن وَحْدة قد تنوعت أجزاؤها باختلاف ما لتلك الأجزاء من خصائص الصورة .

من هنا راح الفارابى يبنى نظريته الفلسفية فى « العقول العشرة » التى وضح فيها كيف خلق الله العالم على أساسين :

الأساس الأول : مبدأ الإمكان والوجوب ، وهو مبدأ إغريقى استنبطه الفارابى من نظام أرسطو فى العلة والعلوم ، والعقل والقوة .

فقال فى تعريف الممكن : إنه الذى ليس له من نفسه أن يكون موجوداً . وإنما يوجد بعلة خارجية .

وقال فى تعريف الواجب : إنه الذى تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجى .

وتبعاً لذلك المبدأ قسم الكائنات إلى ثلاث فئات :

(١) « واجب بذاته » هو الله وحده وهو الموجود الحقيقى الدائم الوجود .

(٢) « وممكن بذاته واجب بغيره » : وهو كل ما فى عالم الطبيعة .

(٣) « وممكن بذاته » وهو كل موجود بالقوة قبل أن يخرج إلى حيز الوجود العقلى[٢٤] .

الأساس الثانى : نظرية الانبثاق ، وهى نظرية ترجع إلى الأفلاطونية الجديدة - التراث الهلينستى - وهى كما يشرحها الفارابى .

الأول : واجب الوجود ولذاته : هو عقل مطلق دائم التعقل ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الأول وهو دائم التعقل إلا أن تعقله متشعب لأنه ممكن بذاته واجب بالأول فهو يفكر بالأول الواجب ، وبذاته الممكنة ، فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء والعقل الثانى يفكر بالأول فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثالثة ، وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالى حتى العاشر الفعال .

أما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الأربعة من الهيولى والصورة . وتنشأ من هذه العناصر - تحت تأثير الأفلاك - جميع المخلوقات فى عالم الطبيعة .

ولما كان العالم فيضًا من الله فهو يحن للرجوع إليه ، لكن الإنسان من كل ما فى عالم

الكون والفساد ، هو وحده يستطيع أن يسمو إليه بنبذ المادة ، ويجاهد فى السعى وراء الحق ...

وسبيل الحق سبيلان :

* سبيل تؤدى إليه الشريعة عن طريق الإيمان .

* وسبيل تؤدى إليه الفلسفة عن طريق الإدراك والحدس وعن السبيلين يعرف الحق وإذا عرف الحق غمرة الشعور بالسعادة .

وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل بن طيون على قراءة كتب الفارابى بقوله : « وعلى العموم فإنى أنصح لك بألا تقرأ فى المنطق إلا كتب الحكيم أبى نصر الفارابى ؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادىء الموجودات أدق من الدقيق » ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابى ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثير .

ومنذ الفارابى وابن سينا تنازع الفلسفة الإسلامية نهائياً تياران : تيار مشائى غير أنه خالص تماماً من نفحات الفكر الإسلامى خطّه الفارابى فى محاولاته المشائية فى كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين . وتيار روحى مثالى مزيج من شروح الاسكندرية والفكر الإسلامى خطه ابن سينا فى محاولاته المشرقية ، عبر عنها كتابه الإشارات والتنبيهات[٢٥] .

وبعد هذه التمهيدات العامة عن الفكر الإسلامى وجدلياته مع الفلسفة وتراثها ، أحب أن أؤكد على أن ما أسوقه فى هذه العجالة : هو مجموعة ملاحظات تتناول علاقة الفلسفة بالدين لدى المدرسة الفلسفية فى الإسلام من حيث التعريف ، والموضوع ، والمنهج ، وتلقى الضوء على منحى الفكر الإسلامى ومنحى الفلسفة الهلينستية المترجمة عن السريانية فى العصر العباسى .

وقد اخترت ثلاثة من الفلاسفة هم عمد المدرسة الفلسفية الإلهية وهم :

الكندى : وهو الذى هيأ الأذهان لتلقى الفلسفة وبحث كثيراً من المصطلحات الفلسفية العربية وهى أهم ما فى الفلسفة كما يقول سقراط للسوفسطائيين حددوا معنى ألفا ورسالته فى ذلك هى : حدود الأشياء ورسومها ، ويعتبر بحق حلقة وصل بين المعتزلة والفلسفة ، وعنه أخذ المعتزلة نظريته فى التحسين والتقبيح العقليين .

الفارابى : وهو فيلسوف عشق الحقيقة العقلية ، ومن أفضل الشراح لأرسطو ساهم فى نقل كتبه من السريانية إلى التراث العربى وهو أيضاً من الذين صرفوا جهداً كبيراً فى توحيد التراث اليونانى .

ابن سينا : فيلسوف واسع الثقافة وكان من الذين يحبون كتابة التصانيف الكبيرة وكانت

له فلسفتان :

● فلسفة يرضى بها العاميين من المتفلسفين المشائين .

● فلسفة المشرقيين وهى الفلسفة التى كان يشر بها وهى عنده من المضنون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين المشائين .

* * *

البــاب الثالــث

رواد الفلسفة الإسلاميــة

* الفلسفـــــة . [illegible] تاريخ أو تاريخ مشكلة .
* الكنـــــدى : تهيئـة الذهـن وتلاقـى تراثيــن .
* الفارابـــى : ووحدة التراثين : الدين والفلسفة ..
* ابـن سينــا : وثنائية التراث : الإغريقى والمشرقى .

الفلسفـــــة

مشكلة تاريخ أو تاريخ مشكلة

يعنى لفظ فلسفة من حيث وضعه : « محبة الحكمة » ، وحين نشأ ، أول ما نشأ ، فى اليونان وهو مركب من كلمتين : فيلو : محبة ، وسوفيس : حكمة .

أى أن الفيلسوف غايته محبة الحكمة ، ثم تصرف فيه بعض الفلاسفة ، وأصبح المقصود منه ، الجدل لذات الجدل ، ولاسيما عند السوفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة إلى دائرة الجدل لذات الجدل وليس لذات الحكمة أو حباً فيها فخرجت الفلسفة فى بعض مراحلها عن غاية محبة الحكمة إلى الجدل لذات الجدل .

أما عن المعنى الاصطلاحى فإنه مر بعدة أدوار ، ومازال حتى عصرنا هذا غير ثابت على معنى عام . كأن الفلسفة تشير إلى وظيفتها الأساسية وهى التمرد الدائم الذى تتميز به ، من حيث منهجها ، ومن حيث قضاياها ، ومن حيث مصادرها ، ومعيارها ، ومادام التمرد من أسس التفلسف فسوف لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ، ومادام الوعى العقلى هو معيارها والوعى العقلى دائماً فى تدرج فصفة الثبات غير موفورة لها .

ومن التعريفات الاصطلاحية لها : « البحث عن الحقيقة » وهو القاسم المشترك فى جميع أدوارها وفى نظرنا أن البحث عن الحقيقة هو معنى من معانى محبة الحكمة ؛ لأن الدافع إلى البحث – عادة – يدفع الباحث إلى معرفة نفسه ، ومعرفة ما حوله من الوجود ، والتفاعل مع القضايا تبريراً أو تغييراً وذلك من غايات الحكمة ، وكذلك البحث عن الحقيقة له آثار كثيرة تظهر على المستوى العقلى ، والاجتماعى ، والسيكولوجى .

إن العقل عندما يدرس ما حوله من قضايا الوجود -: يعلم – وهو على ثقة تامة – أنّه يؤدى وظيفته ، ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته فى مباشرة وظيفته الفكرية .

وكما أن المفكر يحس دائماً أنه يتحمل مسئولية الفكر الإنسانى فينبغى عليه أن ينهض لقيام بعبء مسئوليته لإيجاد الصيغة المناسبة للاستقرار الإنسانى مع المشكلة الفلسفية .

والذى يدفع إلى التفلسف – أيضاً – هو القلق الذى ينتاب الإنسان من عدم فهمه للوجود ، وتلك هى المشكلة الفلسفية الكبرى ، فإذا ما استطاع الإنسان أن يعى من علامات الاستفهام التى حوله شيئاً –: سكنت لديه حدة القلق العقلى .

هل الحقيقة الفلسفية مطلقة أو نسبية ؟

تبغى الفلسفة دائماً البحث فى المطلق ، وعنه ، ولاسيما عند سقراط وهو أحد رواد الفلسفة اليونانية فى عصرها القديم . لكننا نلاحظ أن الحقيقة من حيث مفهومها تختلف من عصر إلى عصر بل من مدرسة إلى مدرسة ، بل تختلف من فيلسوف إلى فيلسوف داخل المدرسة الواحدة رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة .

مثال ذلك المدرسة الطبيعية وهى بصدد بحثها عن المشكلة الفلسفية المعبر عنها بسؤال فلسفى : ما مصدر الوجود ؟ ألقت إلينا بعدة تفسيرات :

فمن قائل : مصدر الوجود : الماء . ومن قائل : التراب . ومن قائل : النار . ومن قائل : الهواء . على أى حال كانت الحقيقة فى نظر هؤلاء لا تخرج – فى نظرهم – عن (عناصر) الطبيعة . وبالرغم من أنهم لم يقدموا إجابة مناسبة للمشكلة الفلسفية ، فإننا نذكر لهم فضلهم فى أنهم وضحوا أموراً وهم بصدد الإجابة على سؤال ميتافيزيقى : منها تأسيسهم الفيزيقا (علم الطبيعة) ، فالسؤال الفلسفى ساهم فى إبراز علم فلسفى جديد لا يعد من مجال الفلسفة : منهجا ، وغاية ، فمنهجه التجربة ، وغايته : فهم العناصر وخواصها ومركباتها دون إقحامه فى قضايا الوجود الميتافيزيقى .

ومما ينبغى أن نأخذه عليهم : أنهم عندما ربطوا الوجود (بالعناصر) الطبيعية ، وهى أحد مظاهره ولم يلتفتوا إلى مظهر قوة عظمى فوقه مصدراً للوجود ، فمن هنا كانت فلسفة هذه المدارس الطبيعية وثنية الجوهر ، وأن قضية المادة السابقة على الوجود – التى تعتبر من أهم مبادئهم اتخذها ماركس أساساً لنظريته . المهم أن الحقيقة – فى نظر المدارس الطبيعية الأولى لدى الإغريق – كانت من حيث مفهومها حقيقة مادية . وكانت عند سقراط : البحث فى الحقيقة المطلقة ، أو فى الوجود المطلق وتلك مرحلة أخرى بعد البحث فى الحقيقة المادية رغم أن المشكلة الفلسفية واحدة ، وهى : ما مصدر الوجود ؟ .

ويعتبر سقراط ، ببحثه عن الحقيقة المطلقة : قد أرسى قواعد البحث الميتافيزيقى فى الفلسفة ، وجعل شطراً من الفلسفة يخدم الغاية الدينية دون افتعال منه لقضية الفلسفة والدين

التى ظهرت مؤخراً فى مدرسة الإسكندرية ، بيد أن البحث فى الحقيقة المطلقة يبدو أنه كان مزعجاً لفلاسفة عصره الذين عشقوا وثنية المدرسة الطبيعية الإغريقية فذهب ضحية البحث عن المطلق . وعندما أراد تلاميذه أن ينقذوه من السجن ويجنبوه جرعة السم رفض ورأى أن الموت فى سبيل رفعة المبدأ وسمو الغاية تخليداً للحرية . والحياة بلا مبدأ موت محقق .

وكانت عند أفلاطون : « البحث عن مثال المثل » وهى دعوة وسطى : بين الحقيقة المادية فى المدرسة الطبيعية ، والمطلق عند سقراط ، ويبدو أن الموقف السياسى العام من مطلق سقراط كان يحتم عليه ذلك . ولسعة ثقافته استطاع صياغة نظريته فى قالب عقلى أسطورى جمع بها بين ثقافتين : ثقافته اليونانية التى تميزت بالنزعة العقلية التحليلية ، والثقافة المشرقية التى تتميز بالإشراق فى مجال الإلهيات بعد زيارته لمصر .

وكانت عند أرسطو « البحث فى الهيولى – والصورة – والمحرك لهما » ، فالحقيقة عنده كانت ثنائية منطقية ، جامعة بين مادية المدارس الطبيعية ومجرد أفلاطون ، ولما كان أرسطو فيلسوفاً منطقياً ماهراً استطاع أن يقدم مذهبه فى قالب منطقى خُلِّد به ، وخلدت معه فلسفة اليونان إلى الآن . وربما كانت نظريته فى المحرك الأول استلهاماً من شجاعة الإسكندر حيث كان الإسكندر هو المحرك الأوحد لجيوشه ، فاستعار أرسطو هذه الصفة ، وأصبغها على آلهته . ومن هنا دعاه بالمحرك الأول لهذا العالم فساوى بين فكرة القائد وفكرة المحرك .

فمن هنا – كما لاحظنا – نقول : إن الفلسفة بحث فى مشكلة الوجود أو تاريخ مشكلة الوجود مادام السؤال واحداً وهو ما مصدر الوجود ؟ وإن آراءها فردية ، ليس لها معيار ثابت ، تختلف باختلاف الفيلسوف وبيئته وثقافته ورؤيته وزاوية بحثه ؛ فالمادى : يبحث فى الحقيقة المادية ، والفيلسوف الميتافيزيقى : يبحث فى الحقيقة الميتافيزيقية ، والأخلاقى : يبحث فى الحقيقة المعيارية ، إذن كل فيلسوف له مفهومه الخاص فى حقيقة بحثه « التى تختلف عن حقيقة بحث الآخر ، وسوف تظل الحقيقة مطلقة ، وبحث الفيلسوف فيها هو الذى يقيدها . فالحقيقة فى أدوار الفلسفة ، غير ثابتة ، وهى تتردد بين المطلق والمقيد ، وبين الثابت والمتغير ، فالحقيقة الفلسفية غير ثابتة ، وكل فيلسوف يناقض غيره وهذا معناه : أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة ، وبالمنطق يصل إليها وقد تأثر ببيئته ، وثقافته ، وأستاذه ، وتيارات المجتمع . كل ذلك يشارك فى صنع رؤيته العقلية ويضع بصماته عليها .

وما كاد ينتهى العصر اليونانى حتى أخذت الفلسفة تتجه اتجاهين :

* اتجاه يبحث فى الحقيقة المقيدة .
* واتجاه يبحث فى الحقيقة المطلقة .

أو بمعنى آخر انقسم الفكر الفلسفى إلى شعبة مادية ، وشعبة روحية ، ومنذ هذا الانقسام حول المشكلة الفلسفية الكبرى والصراع دائر بين :

* الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .
* والفيزيقا (الطبيعة) .

ومازال الصراع مستمراً بالرغم من عون الوحى للعقل الإنسانى نحو وصوله – أو معرفته – للحقيقة المطلقة .

بعد هذا نقول : هل من الممكن أن يكون عند الإسلاميين فلسفة بهذا المعنى ؟

قلنا : إن الفلسفة دخلت ديار الإسلام ، وأصبحت دائرة من دوائره الثقافية منذ القرن الثالث الهجرى ، وأصبحت تطلق على مجموعة من الفلاسفة ، الذين تخصصوا فى دراستها ، أو فى نقلها من النص السريانى أو غيره ، إلى اللسان العربى .

« والفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكرى مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر ومَنْ سواهم اشتراكاً فاعلاً . لكن دور العنصر العربى كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً ؛ فالأداة – التى اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والتاسع عشر فى بلدان متباعدة ، مثل خراسان والأندلس ، للتعبير عن أفكارهم – كانت اللغة العربية . وكذلك العنصر الجنسى – الذى كان العامل الجامع فى هذا النشاط الأممى ، والطابع الخاص الذى عين صيغته ووجهته ، ولو فى مراحل نشوئه الأولى – كان العنصر العربى . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة ، لتعذر – أو كاد – أى تقدم أو استمرار فى هذا النشاط الفكرى . ثم إن العرب ، إذ تمثلوا عادات الأمم التى خضعت لهم ، واقتبسوا أساليبها ومعارفها ، قد انفردوا فى تقديم العنصر الجامع الأوحد فى مركب الثقافة الإسلامية جملة ، ألا وهو الدين الإسلامى .

ومن عمد المدرسة الفلسفية :

(١) الكنـــدى :

وهو يوسف بن يعقوب بن إسحق الكندى المتوفى سنة ٣٦٠ هـ (٨٥٥ م) ، ويطلق عليه فيلسوف العرب .

(٢) الفارابـــى :

وهو المتوفى سنة ٣٣٥ هـ – ٩٥٠ م ويطلق عليه : المعلم الثانى بعد المعلم الأول وهو : أرسطو .

(٣) وثالثهم ابن سينـــا :

المتوفى سنة ٤٢٨هـ (١٠٨٧م) . ويطلق عليه الشيخ والرئيس .

هؤلاء الثلاثة لم يربط بينهم تاريخ واحد ، فى فترة زمنية واحدة ، إنما ربطت بينهم مدرستهم الفلسفية ، واهتمامهم البالغ بفتح نافذة فى المجتمع الإسلامى على تراث الشرق والإغريق ، وهم على تتابعهم التاريخى حملوا مسئولية الترجمة ، والشرح ، والتأليف فيها ، وطرح القضايا الجديدة على العقل الإسلامى ، وفكره ، وكان أصعب ما فى مهمتهم هو :

تهيئة الذهن الإسلامى لتقبل الفلسفة ، وبعسر بالغ ظهرت ملامح لمدرسة فلسفية لها روافد ، ورواد ، وأصبح للمدرسة الفلسفية فى الإسلام اتجاهان :

* اتجاه توفيقى ونقلى أى تقليدى ومدرسى ، يمثله : الكندى ، والفارابى وابن سينا ، تابعوا فيه رحلة أرسطو الفلسفية .
* واتجاه نقدى يمثله أيضاً ابن سينا ثم الغزالى .

وسنبدأ فى عرضها وتقييمها :

الكندى : تهيئة ذهن وتلاق تراثين[٢٦] :

(١) حيـــاته :

ولد بمدينة الكوفة فى أواخر القرن الثامن عندما كان والده والياً عليها .

كان أبو يعقوب بن إسحق الكندى (من قبيلة كندة) ولقب لذلك الانتساب العربى بـ(فيلسوف العرب) تمييزاً له من أقرانه من المتوفرين على دراسة الحكمة العقلية .

قال عنه ابن أبى أصيبعة : فيلسوف العرب واحد من أبناء ملوكها وكان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد ، وكان الأشعث بن قيس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده .

وكان يعقوب بن إسحق الكندى عظيم المنزل عند الأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد .

(٢) رائد فى الترجمة :

قال أبو معشر فى كتابه المذكرات لشاذان : حذّاق الترجمة فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى .

يقول ديور : وأيا ما كان فقبيلة كندة التى كان أصلها من جنوب جزيرة العرب ، كانت أرسخ قدما فى الحضارة من غيرها من القبائل .

يقول مايرهوف عنه : وقد كان حقا – بحسب ما نعرف – أول عالم أتقن علوم اليونانى إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا شىء قليل جداً . ولم تبق لنا أية ترجمة أتمها بنفسه حتى إن دوره كمترجم مجهول تماماً ، ولكنه كتب معتمداً فى الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو فى الطب ، والفلسفة الأرسططالية ، والفيثاغورية المحدثة ، والأفلاطونية المحدثة ، وفى الرياضيات ، والبصريات ، والفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق ، وغيرها ، وبهذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هو الحال فى التراجم ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشىء القليل ، ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأى نهائى قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير فى العالم الإسلامى ، وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة فإنه لم يخلف تلاميذ ، ولم يكن لفلسفته من الأثر فى العرب بعد وفاته مثل ما كان لها فى الغرب فى ترجمتها اللاتينية .

(٣) تلاميـــــذه :

أما قول ماكسى مايرهوف من أنه لم يكن له تلامذة فإن عبد الرحمن بدوى يبدو أنه لم يقتنع بهذا فأثار فى هامش رسالة مايرهوف إحالة فى موضع آخر من الرسالة على نص من الفهرست يفيد بأنه له تلاميذ وذكر منهم : أحمد بن الطيب السرخسى ، وأبا يزيد أحمد البلخى قال عنهما صاحب الفهرست : الجيل الثانى من فلاسفة المسلمين . ويزيد بن أبى أصيبعة على ابن النديم فيقول : كان من تلامذة الكندى ووراقيه : حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ومن تلامذته : أحمد بن الطيب ، وأخذ عنه أبو معشر ، قال أبو محمد عبد الله بن قتيبة فى كتاب : « فرائد الدر » قال بعضهم أنشدت يعقوب بن إسحق الكندى :

وفى أربع منى حلت منك أربع ... فما أنا أدرى أيها هاج لى كربى
أوَجهك فى عينى أم الطعم فى فمى ... أم النطق فى سمعى أم الحب فى قلبى

فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

(٤) نقد صاعد الأندلسى للكندى :

ومن المؤرخين : من وصفه بالتقصير ، والسطحية ، ولاسيما فى المنطق منهم القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد ، فى كتاب « طبقات الأمم » عندما ذكر تصانيفه ، وكتبه قال : ومنها كتبه فى علم المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من

الباطل فى كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة فحينئذ يمكنه التركيب ، « ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التركيب ، ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها ؟ وأى هذين كان فهو نقص فيه ، وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

وعلق ابن أصيبعة منكراً عليه قوله ، فقال : هذا الذى قد قاله القاضى صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير عليه وليس ذلك مما يحط من علم الكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها .

وذلك على خلاف ما ينقل د . أبو ريدة فى هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام حين قال : ولا يحسن أن ننتهى من الكندى من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداها القاضى « صاعد » فى طبقات الأمم ، ثم قال : وتابعه فيها ابن أبى أصيبعة . وما ذكره أبو ريدة يخالف ما نقلناه عن ابن أبى أصيبعة الذى جاء تعليقه بصيغة الإنكار على « صاعد » مع وصفه له بالتحامل .

(٥) الكندى يلتزم بالقضايا الإسلامية :

يرى بعض النقاد أن الكندى خالف فلسفة الإسكندرية فى عدد من المسائل الكبرى وبقى محافظاً على روح الشريعة الإسلامية ، مثال ذلك قوله :

* إن حقيقة الوحى يستطيع إثباتها بالقياس المنطقى على وجه لا يتصدى لإنكاره إلا الجاهل .
* وإن الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الإنسانية مرتبة .
* كما يفوق الأنبياء – الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الإلهى – سائر البشر .
* دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم .
* إمكان حدوث المعجزات .
* صحة الوحى النبوى .
* حشر الأجساد .
* قدرة الله على إحداث العالم وإفنائه .

وقد اتخذ الكندى فى جميع هذه القضايا موقفاً صريحاً معارضاً للمشائين وأصحاب الفيض ومؤيداً لعلماء الكلام ، وكان ذلك منه على أساس وسائل المعرفة عنده وهى ثلاث :

* حسية : تتحصل بالحواس والمخيلة ، وموضوعها : عالم الطبيعة .
* وعقلية : تتم بالاستدلال البرهانى أو النظر الاستنباطى ، وموضوعها : العلم الرياضى .
* وإشراقية : تنال بالحدس والإلهام موضوعها علم الربوبية

وقد قطع بأنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما لتحصيل المعرفة فى موضوع آخر ، فلا تلتمس الأمور الإلهية بالحس ولا الحسية بالإلهام .

يقول : « فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى : حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً . فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا » .

وبناء على هذه التفرقة فى وسائل المعرفة وموضوعها -: خطا الكندى بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذى أوصله إليه المتكلمون ، وخرج به من قضايا الكلام المحدودة إلى قضية الشريعة والفلسفة ككل ونهج بينها نهجاً توفيقياً ؛ إذ بدا له من خلال رؤيته الفلسفية أنهما يتفقان فى الغاية ؛ إذ هى فى كلتيهما تعليمُ الإنسان الحقّ ، وتوجيهه نحو الخير ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكرى والنظر الاستنباطى فيأتى غامضاً لكنه عن طريق الشريعة : ينسكب فى قلوب الأنبياء انسكاباً ، فيأتى خالصاً واضحاً .

ومن رأى غير هذا من دعاة العلم أو رجال الدين ، فعالم قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمن قد حرم نعمة العلم . وهكذا نشر الكندى التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وكان منهجه إخضاع الفلسفة لأغراض الشريعة وإلحاق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ، ومبادىء الفلسفة .

يقول كمال اليازجى : إن الكندى قد أقام آراءه الفلسفية على أسس يونانية ، لكنه استبقى شيئاً من عناصر علم الكلام فى بعض نزعاته وآرائه ، وفى جانب من مناهجه وأساليب استدلالاته ، فهو – والحالة هذه – مخضرم النزعتين ، تتمثل فى إرادته مرحلة انتقال من مسائل الكلام إلى قضايا الفلسفة ، ولذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر العربى من الكلام إلى الفلسفة .

(٦) الكندى ومنهج دراسة التراث :[٢٧]

« وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أُتى به ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس

ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير قائله ولا الأثرة به فلا أحد بخس بالحق بل الكل مشرَّف بالحق ...

ويستشهد بقول أرسطوطاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ؛ إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . ثم عقب الكندى بقوله : فما أحسن ما قال فى ذلك .

ثم يزيد من شرح المنهج وكأنه يرفع عبئا وقع عليه من الذامين للفلسفة .

« فحسن بنا – إذا كنا صراحا على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك . ونلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلل العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص المكتسبة ، توخياً سوء تأويل كثير من المتمسحين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة للكل الشاملة لهم ، ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووصفهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين . وهم أعداء الدين ؛ لأن من تجر بشيء باعه فقد باع شيئاً لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتفرى من الدين من عاند فن علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرا .

وبسبب تلك النظرة انتفع الكندى كثيرا بالتراث الهلينستى الإسكندرى فى صياغة أدلته على الله .

ولذلك صح اعتباره همزة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة ؛ فقد أعان المعتزلة على ربط الإسلام بالفلسفة ولاسيما الفلسفة الإلهية فى قضايا الألوهية وكان المثل الوحيد لهذه الاتجاهات بين الفلاسفة هو الكندى .

(٧) الكندى والمفاهيم الفلسفية :

لقد ألف الكندى فى المصطلحات الفلسفية رسالة عنوانها : « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها » تشهد له بكفاءته الفلسفية وحسه اللغوى فرأى أن أحسن ما عهد فى الفلسفة هو تحديد المفاهيم وذلك كان فى بداية الترجمة ولا شك أن تلك خطوة تشهد بصلاحية

اللغة العربية ومهارة الكندى فى الترجمة فقد كان يلجأ إلى التعريب ، أو البحث أو توسيع دلالات الألفاظ المجازية وذلك يشهد له بطول الباع فى اللغة العربية وأساليبها ولو أن من بعده حذا حذوه فى تحديد المفاهيم الاصطلاحية لقلت هوة الخلاف بيننا وفى حوارنا .

على أى حال لا يستطيع الباحث فهم دور الكندى فى الفلسفة الإسلامية بسبب ضياع الكثير من كتبه وهذا ما أعاق الباحثين عن تفهم حقيقى له ولفلسفته ودوره الحقيقى فى الفكر الإسلامى .

الفارابى : توحيد بين وحدة الدين ووحدة الفلسفة :

حيـــاته :

« مهد الكندى للفلسفة العربية بأن قرر بعض أوضاعها الأساسية ، نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك كانت خطوة تمهيدية لابد منها . ثم عمد إلى قضاياها فعالجها أولاً بالدليل العقلى ، ثم انتهى إلى إلحاقها بالأصول الشرعية . وإذا بالفلسفة قد اختلطت بالكلام على هذا النحو ؛ فقد بدأ فيلسوفاً ، وانتهى متكلماً .

يقول ابن أبى أصيبعة(٢٨) :

* هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان .

* مدينته فاراب : وهى مدينة من بلاد الترك فى أرض خراسان ولد فى ٩٥٠م .

* وكان أبوه قائد جيش ، وهو فارسى المنتسب . وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام به إلى حين وفاته . وكان رحمه الله فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمة ، وبرع فى العلوم الرياضية ، زكى النفس ، قوى الذكاء متجنباً عن الدنيا ، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين . وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمور الكلية منها ولم يباشر أعمالها ، ولا حاول جزئياتها .

وفـاتــــه :

يقول ابن أبى أصيبعة : ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلثمائة ورجع إلى دمشق . وتوفى بها فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة عند سيف الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، صلى عليه سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته .

زهــــده :

ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاج من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئته ولا منزل ولا مكسب .

ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن إلى شيء من أمور الدنيا البتة .

دراسته للفلسفة :

ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات .

ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحرى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

وقال أبو نصر الفارابى عنه نفسه : إنه تعلم الفلسفة من يوحنا بن جيلان إلى آخر كتاب البرهان .

يقول ابن أبى أصيبعة :

وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعضها ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها ، وسمى تآليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة ، عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة . ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه . يعلق ابن أبى أصيبعة عليه بقوله : ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم فيها .. ثم له بعد هذا فى العلم الإلهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما ... وعرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطو وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية وفرق بين أبواب الفلسفة ، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية والنواميس النبوية .

وكان يحسن عدة لغات غير العربية : التركية والفارسية ويلم بالسريانية ، وكان يحيى ابن عدى المترجم الشهير من تلاميذه ، فاستعان به للوقوف على دقائق الفلسفة اليونانية .

ويبدو أن دراسته لفلسفة أرسطو مبكراً جعلته أكثر حبًّا لفلسفة أرسطو من أرسطو ذاته .

الفارابى وفلسفة أرسطـــو :

وإذا كان حنين بن إسحق قد استطاع – عن طريق مترجماته ، وملخصاته – أن يجعل

جالينوس سيد الطب المطلق فى العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية فى ميدان الفلسفة .

« وعلى يد الفارابى نمت الفلسفة الإسلامية الأرسطاطاليسية نموًّا كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخير عن أختها فى الغرب . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الأرسطاطاليسية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم .

ويبدو أن حبه لأرسطو كان شائعاً شيوعاً أثار عند بعضهم سؤالاً سأله لأبى نصر : من أعلم أنت أم أرسطو ؟

فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه .

ومن حبه لأرسطو : ألف فى الدفاع عنه كتباً كثيرة منها :

* كتاب فى أغراض أرسطو فى كل واحد من كتبه .
* كتاب فى الدعاوى المنسوبة إلى أرسطاطاليس فى الفلسفة مجردة من بياناتها وحججها .
* كتاب عيون المسائل على رأى أرسطوطاليس ، وهى مائة وستون مسألة .

«وكان[٢٩] لأهل السنة من آراء المنطق موقف خطير ، ، أخطر بكثير من موقفهم من آراء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بآراء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل المخاطرة .

والظاهر أن الفارابى — وفضله الرئيسى راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق[٣٠] (لم يصل إلينا) . جمع فيه من أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يمكن أن يستخدم للحكم من وجهة نظر الدين حكماً فى صالح المنطق .

ويبدو أن موقف الفارابى الفلسفى كان فى أغلبه رد فعل بإزاء موقف أهل السنة من الفلسفة ، ولاسيما الفلسفة الإلهية ، ورأيهم فيها أنها متناقضة يقول جولد زيهر :

« وكان طبيعيًّا أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما ، ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة ، فكان يدور موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن فى وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم التى لا تتعرض للدين فى جوهرها ، قادرة على الإغراء بالتقدم فى طريق الفلسفة . ولعل هذا الموقف يفسر — من وجهة نظرنا —

محاولة تأليفه لكتاب : «الجمع بين رأيي الحكيمين» خطة منه عملية لإزالة ما يبدو عليهما من تناقض . وذلك كان أهم ما عنى به الفارابى فى الفلسفة : الجمع بين مبادىء الفلسفة والأصول الدينية فى نظام فلسفى موحد .

ودفعه ميله لوحدة الحقيقة الفلسفية : أنه قد قام بهذه المحاولة على مرحلتين :

* عالج فى الأولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر أن خير ما فيها قد انتهى أمره إلى أفلاطون وأرسطو ، فهما – إذن – متفقان فى الجوهر كما أعرب عن ذلك كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » .
* وجمع فى الثانية بين الفلسفة والشريعة ووحدانيتهما فى الغاية والقصد وكانت نظريته : العقول العشرة توفيقاً تطبيقياً بين قواعد الفلسفة وأصول الدين فى نظرية خلق الله العالم ومنهجاً فى التوحيد بين تراثين .

وهى محاولة شاقة وعسيرة بالرغم من أنها بين أستاذ وتلميذ .فإن الشقة بينهما بعيدة ولعل الذى دفع الفارابى إلى هذا العمل هو :

أولاً : ميله الطبيعى للفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون وأرسطو الذى عرف خطأ عن طريق كتب لأفلوطين لكنها نسبت خطأ إلى أرسطو . جعله يتبنى تلك المحاولة التى بانت عن وليد مشوه .

ثانياً : كما يرى بعض الباحثين أنه عرف إلهيات أرسطو من خلال تاسوع أفلوطين وكما رأينا سابقاً أنها نسبت إليه ، ولا شك أن التقارب بين ما جاء فى التاسوع وبين أفلوطين يدع الفيلسوف إلى بيانه « وقد حاول أن يضع البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ، ومتمشياً إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية .

نقدم نصوصاً للفارابى من رسالتين :

* الأولى : رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان .
* الثانية : رسالة الفارابى فى الرد على : يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس فى قوله بأزلية العالم .

وقد حققهما د . بدوى تحقيقاً جيداً ونشرهما فى كتابه : « رسائل فلسفية » للكندى والفارابى وابن باجة ، وابن عدى ، من منشورات الجامعة الليبية .

تفيدنا تلك النصوص :

* مدى ثقافة الفارابى بالطبيعة وإحاطته بمذهب أرسطو وتميزه فى هذا المجال الطبى – التشريحى – والفلسفى وذلك واضح لنا من مراجعاته الطبية واستدراكاته – الجدلية – على جالينوس ، أفلاطون فى محاوراته مع طيماوس ، وأبقراط ، وما ذكره من مراجع لأرسطو وهو بصدد الرد على جالينوس .

* التزامه القوى بمنطق أرسطو ومفاهيمه وطريقته فى تقسيمه للعلوم التى على أساسها قوم رأى جالينوس فى منافع الأعضاء وتلك طريقة لا يرضى عنها المنطق نفسه ففيها كما يقول المناطقة : مصادرة على المطلوب فلم يستحدث منهجاً فارابيا محايداً للحكم بين مدرستين : مدرسة الأكاديمية الأفلوطونية والتى كان يحبذها جالينوس دائماً ومدرسة أرسطو المشائية التى كان ينتقد جالينوس فكرها ... لذلك جاء نقده جدلياً من عدة وجوه :

* أنه أعتمد فى مناقشة التجريبات : على الأدلة النظرية المنطقية و لم يفصل بالتجربة بينهما .

* رجع – كما هى عادته – إلى المقارنة العامة بين العلم النظرى والعلم التجريبى فيقول :

طريق جالينوس طريق طبى ، وغرضه فيه غرض طبى وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعى وغرضه فيه كمال النظر . وهكذا راجع النص اللاحق تلاحظ أنه خرج بالموضوع العلمى التجريبى إلى رؤية فلسفية قوامها ما قدمه « أرسطو فى كتاب البرهان » . فيقول :

فالطب صناعة عن مبادىء صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة فى بدن الإنسان وفى كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعى صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين فى الأجسام الطبيعية وفى الأغراض الذاتية التى لها .

وكل واحد من أنواعها عن مبادىء صادقة كلية ذاتية معلومة بيقين أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصح وأيقن من اليقين هما اللذان حدّا فى كتاب : « البرهان » والعلم النظرى أحدهما : علم وجود الشىء والثانى : علم الشىء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره ... الخ . وعلى تلك الوتيرة تأول الفارابى بعسر بالغ صحة موقف أرسطو وتسفيه ردود جالينوس بالرغم من أن جالينوس قد تخصص فى ذلك العلم وله ملاحظات جيدة إلا أن الفارابى آثر الدفاع عن أرسطو . على أى حال لقد قدم الفارابى رؤية ثقافية تدل على سعة اطلاعه وقدرته الفائقة على الجدل

والمناظرة وإحاطته بالموضوع، يقول ابن أبي أصيبعة : وكانت له قوة فى صناعة الطب ، وعلم بالأمور الكلية ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها « فربما لذلك جاء رده جدلياً » .

وعلى القارىء أن يتابع قراءة النصوص وله أن يستنتج وعليه أن يشترك بعد دراسته فى الحكم على نصرة الفارابى المتعمدة لأرسطو وفق قواعد أرسطو .

قال الفقيه الفاضل أبو نصر محمد بن محمد الفارابى :

قصدنابالتأليف فى هذا الكتاب ما اشترك فى الفحص عند جالينوس وأرسطاطاليس من أمور أعضاء الإنسان مما قرأته من كتب أرسطوطاليس الموجودة لدينا . والذى اشتركا فى الفحص عنه من أمور الأعضاء للإنسان : منها ما سبيلها أن يعرف (٣٠٤ أ) بالمشاهدة وبمباشرة الحواس لها ، ومنها ما سبيلها أن يعرف بالبراهين . والتى اشتركا فى الفحص عنه مما سبيله أن يعرف بالبراهين هى الأشياء التى لها كون كل واحد من أعضاء الإنسان وأنواع الصحة والمرض الكائنة فى الإنسان وفى أعضائه .

ونحن إنما نقتصر من جميع هذه على التى سبيلها أن تعرف بالمشاهدة ، وعلى التى لأجلها يكون كل واحد من أعضائه . من قبل أن كتاب أرسطوطاليس فى الصحة والمرض غير موجود عندنا اليوم . وطريق كل واحد منهما فيما اشتركا فيه غير طريق الآخر وغرضه . فإن طريق جالينوس طريق طبى ، وغرضه غرض طبى . وطريق أرسطوطاليس فيها طريق العلم الطبيعى ، وغرضه فيه كمال النظر . ويبين ذلك فى كل واحد من الصناعتين فالطب صناعة عن مبادىء صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصحة فى بدن الإنسان وفى كل واحد من أعضائه . وصناعة العلم الطبيعى صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقين فى الأجسام الطبيعية وفى الأغراض الذاتية التى لها . وكل واحد من أنواعها عن مبادىء صادقة كلية ذاتية معلومة بيقين ، أو بعلم أبين من اليقين . ومعنى اليقين (وما هو) أصح وأيقن من اليقين هما اللذان حدا فى كتاب « البرهان » . والعلم النظرى أحدهما علم وجود الشىء ، والثانى علم الشىء بما يدل عليه حده وهو علم جوهره .

ومن شرائط اليقين أن يعلم وجود الشىء وأسباب وجوده ، وأسباب وجود كل جسم طبيعى أربعة : مادته وصورته ، وفاعله ، والغاية التى لأجلها كون . والذى تفيده الصناعة الطبيعية فى كل جسم طبيعى هو علم جوهره وهو ما يدل عليه حده ويعرف مادته وصورته وفاعله الذى كونه . ويفيد فى كل واحد من أعراضه الذاتية علم ما يدل عليه حده ويعرف فاعله الذى كونه والغاية التى لأجلها كون . فبعض الأسباب هى الأسباب التى عنها وجود

الشيء : وهي مادته وفاعله ، وبعضها بها وجوده : وهي صورته ، وبعضها لأجلها وجوده ، وهي غايته التي لها كون . ويلتمس أن يفيد هذه كلها براهين يقينية . وموضوعها التي فيها تفيد هذه العلوم هي الجسم الطبيعي وأنواعه والأعراض الذاتية له ولكل واحد من أنواعه . وليس له آخر سوى أن يجعل هذه كلها معلومة معقولة في اليقين . وغايته القصوى كمال العلم النظري فإن العلم الطبيعي لما كان جزءاً من العلم النظري كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظري .

وسائل المعرفة في تلك القضية :

وأمور الحيوان وكل نوع من أنواعه منها ما سبيله أن يعلم بالقياس : إما بالدلائل ، وإما بالبراهين . ومنها ما يعلم لا بقياس أيضاً على مثال ما عليه الحال في سائر الأشياء الأخرى والذى منها يعلم لا بقياس فمنه (٣٠٥ ب) ما هو معلوم من أول الأمر ، لا بتجربة ولا بمعاناة ، ولا بأن تتحرى معانيه وصوره ومشاهدته . ومنها ما يعلم بالتجربة والمعاناة والتفقد ، وبأن يتحرى ويجتهد في أن يشاهد بالحس . وأرسطاطاليس أثبت في كتابه : « في الحيوان » من أمور الحيوان وأنواعه هذين الصنفين ، وجعله قسمين : قسم أول أحصى فيه ما سبيله من أمور الحيوان وأنواعه أن يعرف بالمشاهدة وبالتجربة والحس ، وبالجملة ما سبيله أن يعلم لا بقياس أصلاً ، وذلك من أول كتابه « في الحيوان » إلى آخر المقالة العاشرة ، وقسم أثبت فيه الأشياء التي سبيلها أن يلمس معرفتها والدلائل والبراهين وأعطى فيها برهاناً ما سبيله أن يكون عليه برهان الدليل فيما سبيله منها أن يكون عليه دليل . وذلك فيما تبقى من كتب الحيوان إلى آخر كتابه « في الحياة والموت » . والإنسان أحد أنواع الحيوان .

وسلك أرسطوطاليس في تلخيص أموره في كتابه في الحيوان هذا المسلك وأثبت في القسم الأول ما سبيله من أموره أن يعلم بالتجربة والمشاهدة بالحس (و) في القسم الثاني ما سبيله أن يعلم من أموره بالدليل والبراهين.. وأعطى في كل واحد مما ذكره : إما الدليل ، وإما البرهان .

و (من) أعضاء الإنسان ما سبيله أن يتحصل لصاحب العلم الطبيعي علمها لا بقياس . فما كان منها معلوماً من أول أمره من غير أن يحتاج إلى التفقد ولا إلى التكشيف عنه ولا إلى تشريحه اقتضب الحال فيه اقتضاباً وأثبت ، وما كان منها يحتاج في أن يشاهد إلى تكشيفه أو تشريحه وتفقده وتأمل حاله اجتهد في ذلك ، وحرص على أن يشاهد منه كل ما أمكنه مشاهدته ، ويتقصى ذلك . ويؤخذ حينئذ كل عضو من أعضاء الإنسان ، وكذلك كل عضو من كل حيوان ، فهو مكون إما لأن يفعل شيئاً ، وإما لأن ينفعل عن شيء ، وإما للأمرين

جميعاً . وهذان هما الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . والغاية هى آخر الأسباب الأربعة وسبيل العلم الطبيعى أن يعرف ويعطى فى كل عضو من أعضاء الإنسان الغاية والغرض الذى لأجله كون كل واحد منها . أما أولاً فلأجل أن الفلسفة إنما غرضها والكمال الذى إليه تنتهى أخيراً هو علم أسباب الموجودات التى لها أسباب . والعلم الطبيعى جزء من الفلسفة . والغاية التى لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم هى أحد أسباب وجوده . ويلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعلمها . وإن لم ينتفع بها فى أن يستفيد به علم شيء آخر ليحصل له كمال هذين الصنفين من العلم النظرى .

وبعد ذلك فلأن الغايات التى لأجلها كونت الأعضاء توقفنا على جواهر تلك الأعضاء وعلى صورها وموادها . إذ كانت الغايات فى الأشياء التى لها غايات هى التى توقفنا على التى تلزم أن تكون قبل الغايات ، فإنها كثير ما توقفنا على ما فى الأسباب الثلاثة .

وقد يظن فى كثير من الأشياء أن غايتها هى أشرف أسبابها ، وأن سائر أسبابها إنما هى لأجل تلك الغايات ، وإنما هى السبب لوجود تلك الأسباب الأخرى ، وأن ما ليست له غاية وغرض يقصد بوجوده له فوجوده باطل لا معنى له ولا حدود . ولأجل هذه يلزم صاحب العلم الطبيعى أن يعرف الغاية التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الحيوان والإنسان . وهذا غرض صاحب العلم الطبيعى فى معرفة الأفعال والانفعالات التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء كل نوع سواه من أنواع الحيوان مثل أعضاء الفرس وأعضاء الفيل وأعضاء الجرادة والبعوضة وسائر الحشرات ، وإن صغرت . فإن الذى يلتمسه صاحب العلم الطبيعى من الكمال تعلم الغايات التى لأجلها كون كل جسم طبيعى سواه هى السعادة والكمال الكائن من العلم النظرى الذى لخص أمره فى كتاب « النفس » وغيره .

منهجه فى التوفيق بين المدرستين :

وبين الرجلين اتفاق فى أشياء كثيرة ، واختلاف فى أشياء قليلة وذلك أن جالينوس أخبر فى كثير من الأعضاء أنه شاهد فى أمرها مثل ما أخبر أرسطوطاليس أنه شاهد منها . وقد أحصى جالينوس فيما أحصى من الأعضاء فى بدن الإنسان أعضاء لم نجد أرسطوطاليس ذكر تلك الأعضاء أصلاً ، ولا أومأ إليها لا بإجمال ولا بتفصيل . وتلك هى الأجسام المستطيلة البيض اللدنة الشبيهة بالخيوط الغلاظ التى ذكر جالينوس أنها تنبت فى الدماغ وفى النخاع، وسماها الأعصاب . فإن هذه لم يذكرها أرسطوطاليس أصلاً ، بل التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً أشياء أخرى غير هذه . فواحدة أن الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أن فيها هذه الأجسام هذه سماها هو أعصاباً لا يمكن لأحدٍ من المشرحين ، ولا جالينوس أن فيها

تلك الأجسام . بل يذكرون كلهم أنهم يعاينون تلك الأجسام فى مثل القلب ومفصل العضو والكتف والركبتين ومفصل الساق والقدم . غير أنهم لا يسمون هذه الأجسام أعصاباً . بل يسمونها بأسماء أخرى : فإن بعضها يسمونها رباطات ، وبعضها أوتارًا ، وبعضها أجساماً عصبية . وهذه هى التى سماها أرسطوطاليس أعصاباً لا غير . وأن أرسطوطاليس لم يذكر أن فى نواحى الظهر ولا فى نواحى القفار ولا فى الدماغ شيئاً من جنس الأجسام التى سماها الأعصاب . فلذلك قال : ليس فى الدماغ شىء من تلك الأجسام التى يسميها هو أعصابا . وصدق فى ذلك . والمشرحون كلهم يذكرون أنهم لم يعاينوا فى دماغ أصلاً شيئاً من تلك التى سماها أرسطوطاليس أنها ليست حصة من الحس . ولا أنها تحس ، لا فى التى سماها جالينوس أعصاباً .

وعلى أنه يتبين أيضاً أن أرسطوطاليس قد عرف كثيراً من تلك الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً ولم يسمها هو باسم العصب ، بل سماها سبلا من ذلك أنه قال : يخرج من الدماغ إلى كل واحد من العينين ثلاثة سبل : أحدها من مقدم الدماغ ، وذكر أنه مجوف . والذى يخرج منها إلى اليمنى هو والذى يخرج إلى اليسرى ، أو يلتقيان ثم يفترقان ، فيصير الأيمن إلى العين اليمنى ، والأيسر إلى العين اليسرى . وأنتم تعلمون أن هذين اللذين سماهما جالينوس وكثير غيره : عصبين ، وكذلك الجسمان ، وكذلك الآخران اللذان سماهما أرسطوطاليس السبل سماهما جالينوس أيضاً أعصاباً . فإن التى سماها جالينوس أعصاباً قد عرف كثيراً منها أرسطوطاليس بغير الاسم : الأعصاب ، وأنها فى نواحى الرأس . فإذا الذى قال أرسطوطاليس إنه ليس فى الرأس ولا فى نواحى الظهر أصلاً لم يرد به هذه التى يسميها جالينوس أعصاباً بل التى يسميها هو أعصاباً . لا التى يسميها جالينوس أعصاباً يوجد شىء منها فى القلب ، ولا فى شىء من الأمكنة التى ذكر أرسطوطاليس أنه يوجد فيها الأجسام التى يسميها هو أعصاباً يوجد فيها الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً . وما أدرى كيف ذهب هذا على جالينوس حتى أعاد وأبدأ فى مواضع كثيرة وطوّل فى مناقضة أرسطوطاليس فى أن القلب فيه عصب كثير ، وأن الدماغ ليس فيه شىء من العصب . وهو نفسه يعرف فى القلب أجساماً كثيرة من جنس الأجسام التى يسميها هو رباطات وأوتاراً وأجساماً عصبية . وتلك التى يسميها أرسطوطاليس أعصاباً دون تلك التى تأتى العينين والأذنين من الدماغ . ونعرف بأن تلك التى يسميها هو رباطات وأوتاراً ليس من جنسها شىء فى الدماغ . وأرسطوطاليس يعترف أن فى الدماغ وفى نواحيه أجساماً من تلك الأجسام التى يسميها جالينوس أعصاباً ، فلم استعمل أقاويل لا ينتفع بها باطلة فى مناقضة المشائين فيما رأيه فيه بعينه رأيهم وهو لا يشعر ، والأمر على ما يراه عليه من الظهور والبيان من كلام أرسطوطاليس

فيما يراه كان يفعل فى هذا الوجود أبقراط يقول هذا القول ما يراه كان ينافضه او يفهم
من أول وهلة ما ذكرناه نحن ولا نرى بينه وبين أبقراط خلافاً أصلاً . فأنت تجده فيما
يفسره من أقاويل أبقراط إذا وجد لفظه يدل فى المشهور على معنى هو خطأ فى الصناعة
وأمكن بوجه ما بعيد – من مجاز أو استعارة – أن يستعمله دالاً على معنى صواب جهد
أن يبين أن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى الصواب ، واجتهد فى أن يجد لذلك شاهداً
من قول شاعر شاذاً ، واستعارة من شيء بعيد أن يستعار منه ، أو اشتقاق بما لم تجر عادة
الجمهور أن يشتقوا منه ، وأمكن بوجه ما أن يحمل اللفظة على ذلك المعنى (٣٠٧ ب) –
فعل وثبت الحكم أن أبقراط حين نطق بها أراد بها هذا المعنى الصواب . ثم يرد من ألفاظ
أرسطوطاليس ما هذه شدة بيانه وظهوره حتى أن يكون نسبتها إلى المعنى الخطأ كنسبة تلك
الألفاظ من ألفاظ أبقراط إلى المعنى الصواب فيتأولها على المعنى الخطأ الذى يحتمله احتمالاً
بعيداً ويجتهد بعد ذلك ويطول مناقضة أرسطوطاليس فى معنى لا يحتمله لفظه أصلاً إلا احتمالاً
بعيداً جداً . ولا يناقض أبقراط فى المعنى الخطأ الذى هو المعنى المشهور المدلول عليه بتلك
الألفاظ . حتى إذا لم يجد تلك اللفظة تحتمل بوجه أصلاً معنى صواباً ، وكان كل ما تأوله
على معنى صواب أكذبه فى ذلك المعنى ما قيل فى تلك اللفظة وما بعدها . وكانت تلك
إذا زيد فيها أو نقص منها دلت حينئذ على معنى صواب – لم يمتنع أن يزيد فيها وينقص
منها إلى أن تصير دالة بوجه ما على معنى صواب . وإن لم يكن دالاً بهذا الوجه أيضاً فإن
ذلك الوقت وهو غير شاك على ما يظهر من كلامه بل يثبت الحكم بذلك أن هذا كذب
على أبقراط زاده فى كتابه بعض الأطباء الضعفاء فى الطب إن كان ذلك المعنى معنى ضعيفاً
فى الصناعة . وإن لم يكن أيضاً داخلاً فى الصناعة قال فيه إن بعض الوراقين زاده فيه وغلط
بعض النساخين . ولم يحمل الخطأ فى ذلك على أبقراط المعصوم عنده . ثم يجيء إلى ظهوره
هذا الظهور من كلام أرسطوطاليس فيتأوله إما على عمد ، وإما على غفلة وغير على معنى
بعيد على أن يفهم ذلك من كلامه ، ثم يقعد يناقضه فى مقالة مبلغها زيادة على خمسين ورقة .
ولو أنه استعمل فى النظر فى كلام أرسطوطاليس والتثبت فيه عشر عشر ما يستعمله فى كلام
أبقراط ، أو أصغى إلى ما يقوله مفسر كتب أرسطوطاليس ما كنت تجده يناقض أرسطوطاليس
ولا فى حرف واحد . وأنت تتبين فى هذا الذى قلته أشياء كثيرة إذا قرأت المقالة التى وضعها
الإسكندر الأفروديسى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه جالينوس أرسطوطاليس . فإنك
تتبين فهمه .... يعدل على معنى ما يقوله فيما هو عليه من الظهور والبيان ، ويدفع أن يفهم
ذلك عن قول أحد أصلاً فضلاً عن أرسطوطاليس . وعلى أن جالينوس يشهد لأرسطوطاليس
بجودة المعرفة بالتشريح . وأثبت أيضاً أرسطوطاليس فى المقالة الثانية عشرة والثالثة عشرة

والرابعة عشرة من كتابه « فى الحيوان » الأفعال والانفعالات التى لها كون كل واحد من الأعضاء المختلفة الأجزاء والأعضاء المتشابهة الأجزاء على ما يراه هو فى نوع نوع ومن أنواع الحيوان . فذكر فى جملة ذلك ما يراه أيضاً فى الأفعال والانفعالات التى لها كون عضو عضو من أعضاء الإنسان . على أن تلك هى آخر الأسباب التى سبيل صاحب العلم الطبيعى أن يعطيها فى كل جسم من الأجسام الطبيعية – وأثبت جالينوس أيضاً فى كتابه « فى منافع الأعضاء » التى اختارها فى الأفعال والانفعالات التى لها كون واحد من أعضاء الإنسان . وسبيل الطبيب أن يعرف هذه لتحصل له معرفة صحة عضو عضو ومرضه . وآراء جالينوس فى كثير من الأعضاء بأعيانها . وذلك أن أرسطوطاليس يرى فى أعضاء من أعضاء الإنسان أنها إنما كونت لأفعال ما وانفعالات ما . ويرى جالينوس فى تلك الأعضاء بأعيانها أنها إنما كونت لا لتك الأفعال والانفعالات ، بل لأفعال أخر وانفعالات أخر ، ويرى فى بعضها أنها كونت لتلك التى ذكرها أرسطوطاليس ولأشياء أخر غيرها .

واختلافهما فى أفعال الأعضاء وانفعالاتها ليس على مثال اختلافهما فى الأعضاء أنفسها . وأن ذلك اختلاف فيما أخبر كل واحد منهما أنه عاينه وشاهده ، وذلك اختلاف فيما لا يسهل علينا امتحانه والوقوف على الصادق من القولين ؛ لأن ذلك إنما يكون بأن نشاهد نحن أيضاً ذلك الذى ذكروا هم أنهم عاينوه فى الإنسان وإنما يمكن علم ذلك بالتكشيف بالتشريح ، وذلك بعيد أن يفعل وعسر جداً . وهذا الاختلاف فيما ذكر كل واحد منهما أنه استنبطه بقياس أو دليل أو برهان فللإنسان أن ينظر بين الرجلين فيما يريانه ها هنا ، ويتوسط بينهما . ويماثل بين الرأيين وبين القياسين اللذين يوردان بهما فى شيء شيء . ويمتحن كل واحد من القياسين بالقوانين التى أعطيناها وتعلمناها من كتاب « أنالو طيقى » الأولى والثانية ، وذلك ممكن سهل يتهيأ بأيسر شيء وفى أسرع وقت ، فنطرح ما تزيف منها ، ونتمسك بما صح وصدق فيهما . وكذلك نمتحن الرأيين أنفسهما : فإنهما إذا كانا متناقضين لم يكن إلا أن يكون أحدهما صادقاً ، والآخر كاذباً . والكاذب منهما يمكن أن يصادف مغايرة بسهولة من الناظر متى كان من أهل العلم الطبيعى . وكان القياس الذى يوجبه صحيحاً فى صورته ومادته كان ذلك الرأى هو الصحيح .

ونحن مزمعون على أن نثبت ما وضعه أرسطوطاليس وضعاً من أعضاء الإنسان الظاهرة المكشوفة التى يشاهدها كل واحد فى كل حين . وما أخبر أنه عاينه من أعضائه إنما توصل إلى مشاهدتها بالبصر وباللمس وبالتكشيف عنها وتشريحها وما أخبر به أنه عاينه فى عضو عضو من تلك الأعضاء ، ونثبت بإزائه ما كتبه جالينوس فى عضو عضو من الأعضاء التى وصفها أرسطوطاليس ونردف ذلك بأن نثبت ما يراه أرسطوطاليس فى الأفعال والانفعالات

التى لأجلها كون كل واحد من أعضاء الإنسان ، ونثبت أيضاً بإزائه ما يراه جالينوس فى فعل عضو من تلك الأعضاء وانفعاله . وما كان مما نثبته من كلام أرسطوطاليس مختصراً ، وكان الذى لجالينوس فى ذلك العضو أشرح وأكمل تلخيصاً (٣٠٨ أ) جعلناه شرحاً لما قاله أرسطوطاليس . وما كان فى أقاويله من أشياء زائدة على ما قاله أرسطوطاليس زيادة لم نجد فى كلام أرسطوطاليس شيئاً يمكن أن يتأول عليها ولا إليه أصلاً وكانت صحيحة جعلناه أشياء استنبطت بعد أرسطوطاليس لم يكن هو شعر بها واعتددناها من جالينوس فوائد وحمدناه عليها . وما كان فيما يقوله جالينوس من خلاف ومناقضة لما يقوله أرسطوطاليس دققنا (فى) الأمر ونظرنا : فإن كان يناقض معنى كاذباً يحتمله لفظ أرسطوطاليس أو قوله ، وكان ذلك القول يحتمل معنى آخر فى ذلك العضو صحيحاً لا يمكن أن يبطله القول المناقض الذى أتى به جالينوس -: جعلنا ذلك القول مناقضاً لذلك المعنى الكاذب ، وقلنا فيه : إنه ليس هو رأى أرسطوطاليس ولا مراده ، واستشهدنا بما يقوله من ذلك بموضع القول وما تقدم قبله وبما أردفه بعد وأشياء أخر مما قاله أرسطوطاليس فى مواضع من كتبه الأخر مما يلخص ما يشكل من هذا القول الذى وجد له ها هنا وأصوله المعروفة التى تلزم هذا المعنى دون ذلك الآخر منها الكاذب . هذا إن كانت الأشياء التى يستشهد بها ظاهرة بينة ، وإن كان فيها خفاء ، وكان ما يحتمله من المعنى الكاذب أظهر من المعنى الذى تزول به عنه المناقضة دعونا جالينوس إلى أن يقابل أرسطوطاليس فى أقاويله ببعض ما يقابل به أبقراط إذا شرع فى أن يشرح أقاويله أو يسوغ لنا أن نجرى فى شرح أقاويل أرسطوطاليس ما يسوغه لنفسه فى شرحه لأقاويل أبقراط . وإن كان قول أرسطوطاليس يحتمل معنى صادقاً بوجه فمناقضته له فيما عسى ألا يكون كذب فى اعتقاده بعد . وإن كان قول أرسطوطاليس لا يحتمل إلا ذلك المعنى الذى ناقضه والتمس إبطاله نظرنا فى القول الذى به التمس إبطال ذلك المعنى وامتحناه بالقوانين التى تعلمناها فى « أنالوطيقى » الأولى والثانية . فإن كان يلزم على القولين صحة ذلك القول فإنه قياس وإنه برهان له ، قبلناه وطرحنا ما يقوله أرسطوطاليس وتمسكنا بما يراه جالينوس واعتددناه منه فائدة وحمدناه عليها ، وإن كان يلزم عن تلك القوانين فساد تلك : إما فى صورته ، وإما فى مادته – اطرحنا القول التى أتى به وامتحنا قول أرسطوطاليس : فإن كان تلزم صحته عن تلك القوانين اطرحنا قول جالينوس وتمسكنا بما يراه أرسطوطاليس . فإن كان القولان اللذان أتيا بهما فاسدين جميعاً اطرحناهما وجعلنا ذلك مطلوباً يقف أمره إلى أن نصادف برهاناً يلزم عنه أحد الرأيين . وإن كان القولان جميعاً صحيحين على ظاهر الأمر عندنا علمنا أن القول مشكوك فيه ، واجتهدنا فى حل الشك ، ونعلم أن كل واحد من القولين قد انطوى فى كلتا مقدمتيه الكليتين وإن كانتا جميعاً كليتين أو فى الكلية منها

كذب أن الكذب إنما يزول عنه بأن تشترط فيها شريطته وننظر أى شريطة ينبغى أن نشترط فى المقدمة الكلية من القياس حتى يزول عنها الكذب ، وتبقى الباقية كلية صادقة ، وكذلك يفعل بالقياس الآخر ، وتلك الشريطة بعينها تلزم النتيجة بحال ما ، لا تلك الحال ، أو بحال أخرى ولا تكون النتيجتان متناقضتين ، على حسب ما لخص فى « بارريمنياس » وفى كتاب « المغالطين » فيكون كل واحد من القياسين منها فى النتيجة على شريطة كان سبيلها أن يشترط فيها وأغفلت ، فحينئذ يصير القياسان جميعاً برهانين [٣١] .

ويقول فى صدر تلك الرسالة مؤكداً على صحة قول أرسطو[٣٢] :

وصلت رسالتك - أعزك الله - تسأل إسعافك بما أقدر عليه من كلام أبى نصر الفارابى - رحمة الله عليه . وأنا أذكر فى هذه الكراريس ما وقع إلى من كلامه فى أعضاء الحيوان وأفعالها الطبيعية وأحوال القوى الطبيعية وأفعالها ، وما يخص به عضو عضو ، وما يشترك فيه ، وما هو الرئيس من الأعضاء وما هو المرءوس منها ، وما يخص الرئيس وما يشترك فيه المرءوس ، ثم ما يخص كل واحد منها به ، والمشابه الذى بين الرياسة الطبيعية والرياسة الإرادية ، وبالجملة فإنه يبين رتب الأعضاء ورتب القوى ونسب بعضها عند بعض ، ويسوق ذلك أجمع ، وينسقه ، ويستشهد فى بعضه برأى أرسطوطاليس ويرى أن رأى جالينوس فيما خالفه فيه هو رأى طيماوس وأفلاطون ، وأن جالينوس عجز عن أن يعرف الحق عند أرسطوطاليس . ثم بين هو ذلك حتى يظهر ويبين عند من قرأ هذه الأوراق . وأن الصحيح ما يراه أرسطوطاليس لا ما يراه طيماوس .

رسالة الفارابى فى أعضاء الحيوان وأفعالها وقوامها :

ولقد تابع منهجه أيضاً فى تلك الرسالة متعقباً رأى جالينوس بالانتقاد والهجوم ورافعاً أرسطو إلى حيث كان يحب ويهوى :

قال أبو نصر : لم يقل أرسطوطاليس ذلك وهو يتحرى به موافقة قول أبقراط ، لكن اتفق ذلك اتفاقاً . وجالينوس يبين من أمره أنه لم يفهم معنى ولا عن واحد من هذين الرجلين . ومعنى قوله : إن الهواء حار فى طبيعته : أن طبيعة الهواء - وهى صورته التى بها تجوهر بالفعل - يتبعها من الكيفيات : الحرارة والرطوبة وسائر ما ينسب إليها من باقى الكيفيات . غير أنه قد يقهر على الحرارة ، فيضاد البرودة إلى مقدار ما من خارج ، كما يقهر على الحركة المكانية لها .

قال جالينوس : « أو يكون قد أحسن ، فى أنه نسى ما كذب فيه ، لا أنه لم يحسن فى ظنه أن الهواء وحده لا يفى بترويح القلب دون (٣١٥ أ) عضو آخر لا تلحق برودته برودة الهواء » .

قال أبو نصر : ما يليق بأرسطوطاليس أن يخاطبه جالينوس (هكذا) ، ولو كان محيطاً بالحقيقة وهو بعيد من الخطأ . وذلك لأنه قد كان يجب على جالينوس أن يعلم أنه ليس لهذا المقدار من الخطأ تزول مدحته والثناء عليه ، لكثرة ما أفاد من الفوائد العظيمة التى لم يشعر بأكثرها جالينوس ، على أن جالينوس يعترف ببعضها ، وذلك أن الكذب الذى ظنه بأرسطوطاليس لو كان ظنه حقاً لم يكن كذباً على عيان ولا كذباً على إنسان ، وإنما كذب عنده ظنه . وليس يستحق من كذب فى ظنه هذا المقدار من الكذب - التعنيف والشتم مع صدق ظنه فى كثير من الأشياء التى استفادها جالينوس مما هو معترف بها . ولكن هذه سجية هذا الرجل وحاله فى إطلاقه لسانه فى المشائين خاصة ، من بين سائر الناس . وأبقراط قد أخطأ عنده فى أشياء كثيرة : أترى كان يطلق لسانه فيه بمثل ما أطلقه فى أرسطوطاليس ؟ على أن ما ذكر أن أبقراط أخطأ فيه هو خطأ بالحقيقة[٣٣] ... أرسطوطاليس لم يخطىء فى شىء من ذلك ، وإنما أخطأ هو بما فهمه عن أرسطوطاليس . وأنت تتبين ذلك من (رسالة) الإسكندر الأفروديسى التى رد فيها على ثاوفرسطوس من الخطأ - وقوله : إن لم يحسن فى ظنه أن الهواء لا يفى بترويح القلب دون عضو آخر لا تلحق برودته الهواء - فإن السبب فيما قاله جالينوس ونسبه إلى أرسطوطاليس من هذا أنه لم يفهم الفرق بين الترويح والتبريد ، وأن الترويح يلحقه العرض من أن يبرد . فإن كان يعرف الفرق بينهما ، فلم يستعمله فيما يراه من كلام أرسطوطاليس .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس

نعرض فى تلك الرسالة : الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطو فى « ثبات أزلية العالم » . نلاحظ أنه بعد أن عرض نقلاً من كلام « يحيى النحوى » أخذ يتابعه ويفند أقواله على طريقته الجدلية .. وفى تلك الرسالة « رد الفارابى » ترى إحالات من الفارابى على مصادر أرسطو تؤكد القول بأن الفارابى كان أرسطياً أكثر من أرسطو وهو فى إحالاته على مصادر أرسطو المتنوعة يراودك شعور بأنه يريد أن يخرج بأرسطو من هوة أوقعه فيها يحيى النحوى إلى بر السلامة .

بينما تلك القضية التى أقلقت الفارابى - قضية أزلية العالم - ما كانت تؤرق أرسطو لو كان حياً ، لولا مخافة الفارابى عليه من أن تلحقه لعنات الفقهاء والحشوية ، ولولا أنه أيضاً خاف على الفلسفة وعلى نفسه وعلى المشتغلين بها ما كلف نفسه عناء الرد على يحيى النحوى .. وذلك ما أدركه الفارابى حين قال : ما قصد يحيى النحوى مناقصة أرسطو إلا لأحد أمرين :

* إما نصرة ما وضع فى مثله من أمر العالم .

*وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهلُ ملته ، ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط . لذلك جاء رده على يحيى النحوى – ثقافة قلقة – جدلياً فى انتصاره لأرسطو بالحق وبالباطل فكان أقرب ما يكون إلى وضع ستار يصانع به قومه ويسد به ثغرة فتحها عليه « النحوى » وكما يقول الفقهاء :

« درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » وما كذب يحيى النحوى وما افترى على التراث الأرسطى بأن أضاف إليه ما ليس منه إنما تلك القضية : قضية أزلية العالم من القضايا التى أخذها الغزالى على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إنما هو غرام الفارابى بأرسطو .

رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس(٣٤):

قال أبو نصر محمد بن محمد الفارابى .

ليس شيء مما قصد يحيى النحوى إبطاله من أقاويل أرسطوطاليس التى فى كتاب « السماء والعالم » قصد بها أرسطوطاليس إثبات أزلية العالم . وذلك أن الأقاويل التى رام يحيى مناقضتها من كتاب « السماء » إنما بعضها يقصد بها إلى أن يبين أن العالم مؤلف من أجسام مختلفة الجواهر ، وأن العالم ليس بشىء واحد متشابه الأجزاء . وبعضه يقصد به أن يبين الأجزاء التى منها ألف العالم يلزم ضرورة أن تكون بسيطة ، وبعضه يقصد به أن يبين بعد ذلك جواهر تلك الأجسام التى منها ألف العالم . ويستدنى نحو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة بطبيعته ، فبين منه أنه لا يمكن أن يكون جوهره جوهر سائر الأجسام التى منها ألف العالم . فإن هذا الجزء لا يشارك سائر أجسام العالم فى شىء مما يتجوهر به . وبعضه بين به أنه لا يمكن أن يكون منها جسم آخر عن الأجسام التى وجد العالم مؤلفاً منها اليوم يشارك هذا الجسم فى جوهره .

وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن جوهر كل جسم طبيعى : صورته ، ومادته ، أى جسم حانت صورته ومادته صورة جسم آخر ومادته ... الخ .

ثم يقول : على أن معتقدا إن اعتقد فى شىء من أجزاء العالم (أنها) بسيطة لم يعتقد ذلك فى غيرها . وأن من تقدم قبله ممن رأى فى أجسام العالم بسيطة يعتقد ذلك فى غيره . فظن يحيى النحوى أنه استعمل الماء والهواء والنار على أنه قد تبين له الموضع بسيطة . وتبين أنها من أجزاء العالم البسيطة من أن يكون قد استعمل آراء أرسطوطاليس التى صححها فى الأجسام . ولأن آراء أرسطوطاليس التى صححها والهواء بعضها (فى المقالة الرابعة من هذا الكتاب وبعضها) فى كتاب « الكون والفساد » صار كثير (مما) تشككه يحيى تشككاً أما بعضه (فعلى ما فى المقالة الرابعة وبعضه) على ما فى « كتاب الكون والفساد » .

وأرسطوطاليس فى هذا الموضع يستعمل (أشياء كثيرة قد برهنت) فى « السماع الطبيعى » من غير أن يكون ذكر براهينها معا ، وربما أطلقها فى القول من غير أن يشترط فيها الشرائط التى فى « السماع الطبيعى » . فيقصد يحيى النحوى إبطالها على الإطلاق الذى وضعه هاهنا ، من غير أن يشترط فيها الشرائط التى فى « السماع الطبيعى » إما غفلة وإما تعمدا .

ومما ينبغى أن يتعجب منه أنه ذكر أنه نقض فى الرابعة من مقالاته الحجج التى احتج بها أرسطوطاليس فى أن العالم يتكون ولا يفسد . ولما صار إلى المقالة الرابعة قال فيها هكذا بلفظه فى الفصل الذى ذكر فيه حجة أرسطوطاليس فقال : حجته فى أن السماء غير مكونة ، وأنها لا تفسد . ثم قال بعقب الحجج التى ذكرها وتفاسير قوم من المفسرين لها ، وقال بلفظه هكذا : إذا كان للفيلسوف بهذا أن يبرهن بهذه الأقاويل التى قدمنا ذكرها أن العالم غير مكون كيفما نقل ما قاله فى السماء إلى العالم ، وإن كان فيوقعه أرسطوطاليس على العالم بأسره .

فإنه فى هذا الموضع إنما أراد به عند يحيى من أمر العالم الذى يتحرك حركة مستديرة كيف استجاز أن يقول مكان هذا الجزء من العالم العالم بأسره ، وما تبين فى أجزاء العالم من حال أو شيء آخر لا يلزمه ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ، ولم يجعل بينهما فرقاً : وذلك إما غفلة ، وإما تعمداً ، على الجهة التى يستعملها مستعمل السوفسطائية : فإن النقلة من الجزئى إلى الكلى ، ومن الجزئى إلى الجزئى ، هى موضع من المواضع السوفسطائية على ما شرح ذلك فى كتاب «الجدل» فى المقالة الثانية منه ، ثم فى كتاب « سوفسطيقا » .

ثم يستعمل فى كثير من معارضاته وفى كثير مما يروم أن يتخلص به من شكوك أن يشكك فيها على نفسه الآراء الموضوعة فى الملل ، وما يلزم عنها . ويستبعد أن لا يكون وقف على ما عليه تلك الآراء من البعد عن طباع الأمور . فلذلك قد يمكن أن يظن به أن يقصد بما يفعله من مناقضة أرسطوطاليس :

(١) إما نصرة ما وضع فى مثله من أمر العالم .

(٢) وإما أن يزيل عن نفسه مخالفة ما عليه أهل ملته ورضا رؤسائهم حتى لا يناله من ذلك ما نال سقراط .

آراء بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية فى أرسطو والعرب :

والرأى السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون وهذا ما يقوله الشهرستانى فى « الملل والنحل » عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام :

« قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات

يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين » .

وابن خلدون يقول تارة فى المقدمة : « فصل فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » كقول الشهرستانى:

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الأحقاب ، هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونية من بلاد الروم ... ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة . وهو أول من رتب قانونها ، واستوفى مسائلها ، وأحسن بسطها ... ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب ، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل » .

ويرى تارة رأياً آخر فيقول فى فصل «العلوم العقلية وأصنافها» بعد ذكر عصر المأمون وما كان فيه من العناية باستخراج كتب اليونانيين وترجمتها :

« وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا فى ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم فى هذه العلوم » .

ومن فلاسفة الإسلام أنفسهم من لا يرى فى الفلسفة الإسلامية فى جملتها أفضل من هذه الآراء .

وقد نقل ماسينيون فى كتابه « مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام » جملة من كتاب لابن سبعين الفيلسوف الأندلسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، صور فيها ابن رشد والفارابى وابن سينا تصويراً يشف عن رأيه فى فلسفتهم ، وهم أئمة الفلسفة الإسلامية . قال فى ابن رشد :

« وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الأولى ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد فى زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تآليفه من كلام أرسطو : إما يلخصها ، وإما يمشى معها » .

وقال فى الفارابى :

« وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ، وهو مدرك محقق » .

أما ابن سينا عنده :

« فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشىء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه ، وهو فى العين الحمئة .

وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، وما فيها من عنده فشىء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . «والشفاء» أجل كتبه . وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله فى الإلهيات «التنبيهات والإشارات» ، وما رمزه فى حىّ بن يقظان ، على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم «النواميس» لأفلاطون وكلام الصوفية .

والواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو وبالمشائين وغيرهم من حكماء اليونان كان أمراً غير خفى .

وفى كلام ابن سبعين نفسه بوادر تنم عن شىء من هذا . ألست تراه يعتبر الفارابى هو الفيلسوف لا غيره لأنه أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو يريد علوم الفلسفة المترجمة عن يونان ؟ ثم ألست تراه يلمز ابن سينا لمخالفته للحكيم – أى أرسطو – ويعود فيرى فى ذلك موضعاً للشكر لأن فيه تبييناً لآراء المعلم الأول ؟

ابن سينا وثنائية التراث : المشائى والإشراقى[٣٥]:

حياته من واقع ما رواه الجوزجانى :

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ما يغنى غيره عن وصفه . ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجانى ، قال : قال الشيخ الرئيس : إن أبى كان رجلاً من أهل بلخ[٣٦]، وانتقل منها إلى بخارى[٣٧] فى أيام نوح بن منصور[٣٨] واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها أفشنة ، وتزوج أبى منها بوالدتى وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها . ثم ولدت أخى ، ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية[٣٩] . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهندسة وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلى وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه . وقبل قدومى كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ،

وكنت من أجود السالكين . قد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب إيساغوجى على الناتلى . ولما ذكر لى حد الجنس ، أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ، فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله . وتعجب منى كل العجب وحذر والدى من شغلى بغير المعلم . وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق . وكذلك كتاب إقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره . ثم انتقلت إلى المجسطى ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لى الناتلى : تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم اعرضها علىّ لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه . ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح علىّ ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علىّ علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة . ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة مانمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة ، وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر المتعسر .

وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعى والرياضى . ثم عدلت إلى الإلهى ، وقرأت

كتاب ما بعد الطبيعة . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه علىّ فرددته رد متبرم ، معتقدًا أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لى اشتر منى هذا فإنه رخيص أبيعه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة : ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كبير على الفقراء شكراً لله تعالى . وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفق له مرض اتلج[٤٠] الأطباء فيه ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه إحضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته وتوسمت بخدمته فسألته يوماً الإذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لى فدخلت دارًا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه وكذلك فى كل بيت كتب علم منفرد . .

فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء . وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ، فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضى ، ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى . وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرق ، خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول فى قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم . وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منها ثم مات والدى وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها وهو على بن مأمون وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك ، وأثبتوا لى مشاهرة دارة بكفاية مثلى . ثم عدت الضرورة إلى

الانتقال إلى نسا[٤١]، ومنها إلى باورد[٤٢]، ومنها إلى طوس[٤٣]، ومنها إلى شقان، ومنها إلى سمنيقان ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها إلى جرجان[٤٤]، وكان قصدى الأمير قابوس[٤٥]، فاتفق فى أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه فى بعض القلاع وموته هناك، ثم مضيت إلى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان، فاتصل أبو عبيد الجوزجانى[٤٦] بى وأنشأت فى حالى قصيدة فيها بين القائل.

لما عظمت فليس مصر واسعى — لما غلا ثمنى عدمت المشترى

قال أبو عبيد الجوزجانى، صاحب الشيخ الرئيس: فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيزاوى يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره وأنزله بها، وأنا أختلف إليه فى كل يوم أقرأ المجسطى واستملى المنطق، فأملى على المختصر الأوسط فى المنطق. وصنف لأبى محمد الشيزاوى كتاب المبدأ والمعاد، وكتاب الأرصاد الكلية. وصنف هنا كتباً كثيرة، كأول القانون ومختصر المجسطى، وكثيراً من الرسائل ثم صنف فى أرض الجبل بقية كتبه.

وهذا فهرست كتبه، كتاب المجموع مجلدة، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة، الإنسان عشرون مجلدة، البرو والإثم مجلدتان، الشفاء ثمانى عشرة مجلدة، القانون أربع عشرة مجلدة، الأرصاد الكلية مجلدة، كتاب النجاة ثلاثة مجلدات، الهداية مجلدة، القولنج مجلدة، لسان العرب عشر مجلدات، الأدوية القلبية مجلدة، الموجز مجلدة، بعض الحكمة المشرقية مجلدة، بيان ذوات الجهة مجلدة، كتاب المعاد مجلدة، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة، كتاب المباحثات مجلدة.

ومن رسائله: القضاء والقدر، الآلة الرصدية غرض فاطيغورياس. المنطق بالشعر القصائد فى العظمة والحكمة فى الحروف. تعقب المواضع الجدلية. مختصر أقليدس. مختصر فى النبض بالعجمية. الحدود. الأجرام السماوية. الإشارة إلى علم المنطق. أقسام الحكمة فى النهاية واللانهاية، عهد كتبه لنفسه. حىّ بن يقظان. فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له. خطب، الكلام فى الهنديا. فى أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد جوهرياً وعرضياً. فى أن علم زيد غير علم عمرو. رسائل له إخوانية وسلطانية. مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء. كتاب الحواشى على القانون. كتاب عيون الحكمة، كتاب الشبكة والطير.

ثم انتقل إلى الرى واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تضمنت تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء، فاشتغل بمداواته، وصنف هناك كتاب المعاد، وأقام بها إلى أن قصد شمس الدولة[٤٧] بعد قتل هلال ابن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد. ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه

إلى قزوين[٤٨] ، ومنها إلى همدان[٤٩] ، واتصاله بخدمة كذبانويه والنظر فى أسبابها . ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير . ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرمسين[٥٠] لحرب عناز ، وخرج الشيخ فى خدمته ، ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً .

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لرضاهم ، فتوارى فى دار الشيخ أبى سعد بن دخدوك أربعين يوماً فعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً ، ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكنْ إنْ رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء ، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء . وكان يقرىء غيرى من القانون نوبة . فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيّأ مجلس الشراب بآلاته : وكنا نشتغل به ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً ، ثم توجه شمس الدين إلى طارم[٥١] لحرب الأمير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان فى المهد فتوفى فى الطريق فى المهد . ثم بويع شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة[٥٢] سراً يطلب خدمته ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه . وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد[٥٣] والمحبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رُءُوس المسائل . وبقى فيه يومين حتى كتب رُءُوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ماخلا كتابى الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً . ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة ، فأنكر عليه ذلك ، وحث فى طلبه فدل عليه بعض

أعدائه ، فأخلوه وأدوه إلى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى آخر الخروج

(الوافر)

وبقى فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهزم تاج الملك ومر إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان وحملوا معهم الشيخ إلى همدان ، ونزل فى دار العلوى ، واشتغل بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة حىّ بن يقظان وكتاب القولنج ، أما الأدواء القلبية فإنما صنفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا زمان ، وتاج الملك فى أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة ثم عَنَّ للشيخ التوجه إلى أصفهان[٥٤] فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان معه فى زى الصوفية[٥٥] إلى أن وصلنا إلى طبران[٥٦] على باب أصبهان ، بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل فى محلة يقال لها كونكتيد فى دار عبد الله بن بابى ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه . وحضر مجلس علاء الدولة فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله . ثم رسم علاء الدولة ليالى الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم . فما كان يطاق فى شىء من العلوم .

واشتغل بأصفهان فى تتميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطى ، وكان قد اختصر أوقليدس والأثماطيقى والموسيقى . وأورد فى كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية . أما فى المجسطى فأورد عشرة أشكال فى اختلاف القطر وأورد فى آخر المجسطى فى علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها ، وأورد فى أوقليدس شبهها ، وفى الأثماطيقى خواص حسنة ، وفى الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا النبات والحيوان فإنه صنفهما فى السنة التى توجه فيها علاء الدولة إلى سابور[٥٧] خواست فى الطريق . وصنف أيضاً فى الطريق كتاب النجاة ، واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همدان ، وخرج الشيخ فى الصحبة ، فجرى ليلة بين يدى علاء الدولة ذكر الخلل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه . وابتدأ الشيخ به وولانى اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل فى أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلائى .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمسا وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته فى العلم ودرجته فى الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدى الأمير وأبو منصور الجبانى[٥٨] حاضر فجرى فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبى منصور الأزهرى[٥٩] ، فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة . وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد[٦٠] والآخر على طريقة الصابى[٦١] والآخر على طريقة الصاحب[٦٢] وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز الأمير بعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبانى . وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا مافيها ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبهه به فى ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه لسان العرب لم يصنف فى اللغة مثله ولم ينقله فى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لايهتدى أحد إلى ترتيبه . وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها فى كتاب القانون ، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون . من ذلك أنه صدع يوماً فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورما ينزل فيه فأمر بإحضار ثلج كثير ودقه ولفه فى خرقة وتغطية رأسه بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفى . ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجبين السكرى حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منه وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر فى المنطق وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول النجاة ، ووقعت نسخة إلى شيراز[٦٣] فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه فى مسائل منها ، فكتبوها على جزء . وكان القاضى بشيراز من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبى القاسم الكرمانى صاحب إبراهيم بن بابا الديلمى المشتغل بعلم التناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبى القاسم وأنفذهما على يدى ركابى قاصد ، وسأله عرض الجزء على

الشيخ واستجازة أجوبته فيه . وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس فى يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون . ثم خرج أبو القاسم ، وأمرنى بإحضار البياض وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق بيع الفرعونى ، وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأنا نتناول شرابا ابتداء هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبنى وأخاه النوم ، فأمر بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضر فحضرته وهو على مصلى ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها وسر بها إلى الشيخ أبى القاسم الكرمانى ، وقل له : استعجلت فى الأجوبة عنها لئلا يتعوق الركابى ، فلما حملته إليه تعجب كل العجب وصرف الفيج وأعلمهم هذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع فى حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف رسالة وبقيت أنا ثمانى سنين مشغولاً بالرصد ، وكان غرضى تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد ، فتبين لى بعضها . وصنف الشيخ كتاب الإنصاف ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب فى جملته ، وما وقف له على أثر . وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل به فأثر فى مزاجه : وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكوخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج ، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض فحقن نفسه فى يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه وظهر به سحج[٦٤] ، وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة فأسرعوا نحو ايذج فظهر به هناك الصرع الذى يتبع علة القولنج ، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج ، فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس[٦٥] فى جملة ما احتقن به وخلطه بها لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، طرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدرى أعمد فعله أم خطأ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج من حدة ذلك البزر . وكان يتناول المترود بطوس لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون[٦٦] فيه ، وناوله فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم فى مال كثير من خزائنه ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم .

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة . ولكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان

ينتكس ويبرأ كل وقت . ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته فى الطريق تلك العلة إلى أن وصل فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة ، وبقى على هذا أياماً ، ثم انتقل إلى جوار ربه . وكان عمره ثلاثاً وخمسين بسنة ، وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة . هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس ، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان ودفن فى موضع على باب كونكنبد . ولما مات ابن سينا من القولنج الذى عرض له قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفا ولم ينج من موته بالنجاة

وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج الذى أصابه ، والشفاء والنجاة يريد الكتابين من تأليفه وهنا من الجناس فى الشعر .

ومن كلام الشيخ الرئيس وصية أوصى بها أحد أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبى الخير الصوفى قال : « ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ،وقدمها موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى . وإذا انحط قراره ، فلينزه الله تعالى فى آثاره ، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شىء بكل شىء .

ففى كل شىء له آية تدل على أنه واحد
(المتقـــــارب)

« فإذا صارت هذه الحال ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة وحققت عليه الطمأنينة . وتطلع إلى العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن له لعقله ، مستضل لطرقه ، وتذكر نفسه وهى بها لهجة ، وببهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها كأنه ليس معها . وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل الكائنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأزكى السر الاحتمال ، وأبطل السعى المراءاة . ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال . وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جانب علم ، والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها

الذاتى فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس الموادية التى إذا بقيت فى النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط ، وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة . وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا . وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة . أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهياً .

ابن سينا بين فلسفتين : المشائية والمشرقية :

تعتبر حياة الشيخ الرئيس ابن سينا حياة غريبة فريدة صاخبة ، مليئة بالحياة العلمية ، وما فيها من تحصيل وتأليف وتصنيف ، مع معايشة الحياة السياسية ، فكان أكبر أطباء العصر والبلاط ، وكان شيخاً للوزارة . كذلك عاش حياته الاجتماعية وما فيها من لهو وملذات من شرب وخمر ومغنى ونساء فكان نهاره مع الأمير والسياسة وليله مع التأليف والتحصيل والشرب والغناء . وكان مع ذلك كله يعيش حياته الدينية إنها حقاً حياة غريبة فريدة صاخبة . فلم يعتزل الناس أو الحياة فى سبيل حبه للفلسفة والحكمة أو انطوى على حياة التأمل كما فعل الفارابى الذى عاش حياة فلسفية وسلك سيرة الفلاسفة فى حياته : فلم يطلب جاهاً ولا سلطاناً ، إنما عاش حياة المتبتلين إلى الله ، وشأن الذين يعشقون الحقيقة العقلية الخالصة — لذلك جاءت فلسفته أكثر دقة وأكثر تنظيماً واجتهاداً داخل الفلسفة اليونانية ... لذلك كان الفارابى فى فلسفته أقرب إلى اليونان منه إلى الفكر الإسلامى كما بينا سابقاً .

أما ابن سينا فلم تكن حياته حياة عقلية ، إنما كانت مزيجاً من العقلية والوجدانية ، اللهو والروحية ، الهمة العالية فى طلب الفكر والتدنى إلى حاشية البلاط ، وإذا ما تحير فى مسألة يبتهل إلى مبدع الكل (الله) وإذا ما غلبه ضعف أو نوم عدل إلى شرب قدح من الشراب . حياة بين الإفراط والتفريط فهى إما إلى أعلى القمة وإما إلى قاع القاع يجمع بين المتناقضات ... تلك كانت حياته .

وأسوق بعض نصوص من سيرته الخاصة تصور تلك الحياة المتناقضة .

يقول عن حكاية حاله :

(١) وكلما كنت أتحير فى مسألة و لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر لى المتعسر .

(٢) وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ،وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود

إلى قوتى ثم أرجع إلى القراءة .

ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

(٣) فإذا أفرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيىء مجلس الشراب بالآنية ، وكنا نشتغل به .

(٤) فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب ، والمراكب الخاصة وأنزل فى محله ... وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

(٥) وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر بإحضار الشراب وأجلسنى وأخاه وأمر بتناول الشراب .

(٦) وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب . وكان كثيراً ما يشتغل بها فأثر فى مزاجه

(٧) ولكنه مع ذلك- أى مع مرضه - لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة .

ويبدو أن حياة مثل حياة ابن سينا لابد لها أن تتردد بين طرفى الثنائية المتعادية : بين الروحية والمادية ، بين العقلية والمثالية . فوقع بين فلسفتين :

* فلسفة اليونان العقلية وزعيمها أرسطو .
* وفلسفة مشرقية وزعيمها ابن سينا .

ابن سينا وفلسفة أرسطو والمشائية :

كان يرى أن أتباع المدرسة المشائية فى المشرق ما قدروا أن يفرغوا أنفسهم من عهدة التعصب لأرسطو فما استطاعوا أن يفهموا جيداً ما أحسن فيه ... وما استطاعوا أن يراجعوا ما فرط من تقصيره ...

وركبوا بتعصبهم متن تقليد أرسطو من غير مهلة يتروون فيها ليراجعوا فيها عقولهم .. ولو وجدوها ما استحلوا لأنفسهم أن يُوضَع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه ، أو إصلاح له أو تنقيح إياه . لذلك لا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم (٦٨) .

ولا يفيد موقف ابن سينا - فى ذمه متفلسفة عصره فى قوله : « ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونان إلفا عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ... » - فى أنه له موقف من الفلسفة اليونانية على

الإطلاق . فهو يصف أرسطو بقوله :... مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سَرِيَّةٍ فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من ينبه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفْسَدٍ ويحق على مَنْ بعده أن يَلُمُّوا شَعَثَهُ ، ويَرُمُّوا ثَلْمًا يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر من بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح أو تنقيح إياه » . يلخص هذا النص موقف ابن سينا من متفلسفة عصره على النحو الذى وصفه بهم (المشائين العامين) ولا يؤخذ منه معاداته للفلسفة اليونانية على الإطلاق .

لكن يبدو أن ابن سينا لم يكن يميل إلى إلهيات أرسطوطاليس و لم تكن محببة إليه و لم يكن يستقبلها عقله فيقول :

ثم عدلت إلى الإلهى ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، وألتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظاً . وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه على فرددته رد متبرم ، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم . فقال لى : اشتر منى ، هذا رخيص أبتعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، واشتريته فإذ هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض « ما بعد الطبيعة » : ورجعت إلى بيتى وأسرعت قراءته . فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان محفوظاً عن ظهر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

تفيدنا تلك الرواية أن الفلسفة الإلهية لم يكن يفهمها من كتاب أرسطو المسمى « ما بعد الطبيعة » حتى أيس منها لولا كتاب أبى نصر الفارابى دفعت به المقادير إليه ففهمها منه . و لم تذكر لنا سيرته الخاصة أنه عنى بهذا العلم . بالرغم من أنه كان واسع الثقافة ويلاحظ ذلك من خطته فى تقسيم العلوم فلقد أحصاها فى قوله : « فجملة العلوم المعقولة المضبوطة فى هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علماً » قال الشيخ مصطفى عبد الرازق : و لم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد[٦٨] .

وفى نص آخـر ...

سأل الجوزجانى ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به . فوضع كتاب « الشفاء » وهو ما سبق فيه قوله إنه وضع للعاميين « من المتفلسفة المشائين » .

يقول ديبور :« لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق فى روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، يؤثر الشروح السطحية التى وضعها « ثاميسطيوس » لمذهب أرسطو ، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذى تلتقى فى تآليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة فى العالم» ويثبت أبو ريدة فى هامش كتاب : تاريخ الفلسفة لديبور نصاً من كشف الظنون لحاجى خليفة يقول :

« كثير من آراء ابن سينا موجودة عند الفارابى ، أخذه وزاده تفصيلاً ، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء إذ صح ما يقوله حاجى خليفة – مأخوذ عن كتاب الفارابى الذى يسمى : « التعليم الثانى »[٦٩] .

الفلسفة الثانية : حكمة المشرقيين :

* حكمة المشرقيين : اصطلاح جديد سبق إليه ابن سينا وعلى حد علمنا لم يسبقه إليه أحد .... وهذا الاصطلاح حفز همة المستشرق العظيم الأستاذ كرلو الفونسو نلينو لأن يكتب حوله بحثاً مستفيضاً وممتعاً عنوانه :

« محاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية » .

وكان البحث تحقيقاً علمياً دقيقاً حول كلمة : مشرقيين ، وهل هى بضم ميم الصدارة أى : مُشرق .

أو بفتح ميم الصدارة أى : مَشرق .

فإذا كانت بضم الميم : فهى تعنى محاولة وضع أساس للفلسفة الإشراقية فى مقابلة الفلسفة العقلية اليونانية ، وإذا كانت بفتح الميم فهى تعنى : محاولة لوضع أساس فلسفة للمشرق فى مقابل فلسفة المغرب أى اليونان ، ومعنى وضع فلسفة للمشرقيين أى أنه أدخل عنصر البيئة والحدود الجغرافية والظروف الاجتماعية ثم أخيراً تحديد ملامح الهوية الذاتية .... الخ .

على أى حال إنها تفصيلات أحاط بها « نلينو » فى بحثه وأثار لدى الباحثين استفهامات كثيرة فى منهج علمى دقيق .

وفى نظرنا أن المسألة سواء أكانت باحتمال فتح الميم أم بضمها فيمكن الجمع بينهما حتى

لو رجحنا أحد النطقين بالضم « مشرق » أو بالفتح « مشرق » فإن الجمع بينهما لازم لهما أو من لوازمهما والذى نراه أولاً من ناحية علامة نطق الميم وما نرجحه هو فتح الميم أى : « مشرقيين » وشواهد ترجيحنا ما يلى :

ما ذكره ابن أبى أصيبعة : من أن ابن سينا ألف كتاباً سماه «الإنصاف» عشرون مجلدة . شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين . ثم قال : ضاع فى نهب السلطان مسعود .

ويقول فى نص آخر فى مقدمة : « منطق المشرقيين » :

« ثم قابلنا جميع ذلك النمط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المنطق» ، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره » .

يتيح لنا ذلك الأسلوب أى وضع المغربيين مقابل المشرقين ... القول بأن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب ، وبأسلوبنا المعاصر : حكمة الشرق مقابل حكمة الغرب ، والقول بفلسفة أهل المشرق يعنى أيضاً القول بالفلسفة الإشراقية وسنوضح ذلك فيما بعد .

ويقول أيضاً فى مقدمة « منطق المشرقيين » :

« ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم » .

ففى قوله : «من غير جهة اليونانيين علوم» تعنى كلمة المشرقيين ذلك مما يرجح ما ذهبنا إليه من أن المشرقيين هى بفتح الميم .

كذلك أيضاً مقابلته منطق اليونانيين بمنطق المشرقيين تعنى الفتح ، فلو أراد ضم الميم لقال « منطق العقليين مقابل منطق المشرقيين بضم الميم ، وذلك لا يخفى عليه ، وهوالمشهود له بتحرير المصطلحات .

يقول ابن سينا : ومبادىء هذه الأقسام : الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية – التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنويه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً[٧٠] .

ولا شك أن أرباب الملة الإلهية الواردة فى عبارة ابن سينا تعنى لديه أنها من حكمة المشرقيين وليست يونانية ... أو بتعبير آخر من إشراقات المشرقيين وليست منطقاً يونانياً ... كذلك قوله : « فقد أوتى الحكمتين حكمة المغربيين وحكمة المشرقيين » يفيد القول : إنها

بفتح الميم « مشرقيين » دون ضمها ، وهي من ابن سينا تعتبر دعوة إلى البحث عن أصول فلسفة إلهية مشرقية ، ولا شك فى أن طابعها الإشراق آى مشرق بضم الميم . والدافع إلى البحث عن حكمة المشرقين ما ذكره ابن سينا نفسه فى مقدمة كتابه : « منطق المشرقيين » :

« نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، والظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم » .

« (سنفعل هذا) ، مع الاعتراف منا بفضل سلفهم فى تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذه من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء . وفى تفطنه لأصول صحيحة سَرِيَّةٍ فى أكثر العلوم ، وفى إطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده . وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مُفْسَد ، ويحق على من بعده أن يلموا شَعَثه ، ويرموا ثَلْمًا يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاها ، فما قدر مَن بعده (أرسطو) على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لمّا أورثوه (أى المدة اللازمة لتفطن ما أورثوه) . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون «المنطق» — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره — حرفا حرفا ، فتوقفنا على ما تقابل (أى ما يتفق معه) وعلى ما عصى (أى ما اختلف وإياه) . وطلبنا لكل شيء وجهه ، فحق ما حق وزاف ما زاف (أى وكانت نتيجة هذا أن بان ما هو حق وما هو زائف) .

« و لما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزار إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحرفنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم (فرق اليونانيين) بالتعصب لهم . وأكملنا ما أرادوه وقصروه فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه ، وجعلنا له وجهة ومخرجا ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا

بمخالفتهم ، فهى الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل . فمن جملة ذلك (أى ما قصدنا إليه) ما كزهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم (أى مخالفتنا لما هو عندهم) من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح ، (وإلى جانب هذا) ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى (هذا) العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارىّ الفهم « كأنهم خشب مسندة » ، يرون التعمق ، فى النظر (الفلسفى) بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ، فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه (أى معنى ما قلنا به) فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها .

ومن جملة ماضنّنّا بإعلانه – عابرين عليه – حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب (لمن يقول به) ، فلذلك جزينا فى كثير مما نحن خبراء بِبَجْدَتِهِ مجرى المساعدة دون المحاقة ، ولو كان ما انكشف لنا أول ما انْصَبَبْنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من (أى قائمة على) نظرنا ، لما (أقرأ : فلما) تبينا فيه رأيا . ولا اختلط (اقرأ : أو اختلط) علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا (احذف الواو) « لعل » و « وعسى » .

« لكنكم ، أصحابنا : تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن تثق بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولاسيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر مليًا ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لا لنظهره إلا لأنفسنا – أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا – وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » .

ومن هنا راح ابن سينا يبشر بعمل جديد نحو البحث والتأليف فى حكمة « المشرقيين » وجعلها من المضنون بها على غير أهلها فى مقابل فلسفة العاميين من المتفلسفة المشائين ثم شاع بعده هذا المصطلح وتأسس به اتجاه متميز فى الفلسفة الإسلامية . وبالرغم من أنه كان كثيراً ما يبشر بها فى كثير من كتبه وليس بين تراثه الآن كتاب يحمل هذا العنوان فإننا نلاحظ أنه كان يركز على مفهوم الإشراق وعلى وجه اليقين – فى يقينى – أن كتابه

« الإشارات والتنبيهات » وهو من آخر ما ألف هو عن الحكمة الإشراقية لذلك قال فيه الجوزجانى : آخر ما صنف فى الحكمة وأجوده وكان يضن به .

أما رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فإنه يرى أن الحكمة المشرقية أو الاتجاه الإشراق فإنه نشأ منذ عهد السهروردى المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) حيث اتخذ الفكر العربى اتجاهاً جديداً كان رد فعل تيار الأرسططالية الذى ساد فى القرنين السابقين . والسهروردى نفسه – شأنه شأن من يوجد عند نقطة التحول الفكرى الحاسمة – قد مر بالدورين معاً فى تطوره الروحى : الدور الأرسطى ، ثم الدور الأفلاطونى الذى كانت له السيادة النهائية . فالأول يتمثل فى مصنفات صدر الشباب ، وهى خصوصاً : « التلويحات » و « اللمحات » ، ومن قبلها « الألواح العمادية » الذى ألفه فى أيام الصبا ، والثانى يتمثل فى « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ، ويمثل فترة الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشراقيين » وبين « الحكماء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو . ولهذا يقول السهروردى بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » .

يرى الدكتور بدوى أن السهروردى المقتول هو الذى أسس الأصول الفلسفية الإشراقية وهو تيار ناقض به تيار المشائية . من هنا بدأ يركز على التفرقة الرئيسية بين :

* الحكماء الإشراقيين ، وبين والحكماء المشائين .

والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو ...

ولهذا يقول السهروردى بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن ، صاحب الأيد والنور » .

ثم يؤيد د . عبد الرحمن بدوى بالمقارنة بين أرسطو وأفلاطون ليؤكد أن فلسفة أفلاطون هى أقرب ما تكون إلى الروح الشرقية الإشراقية فيقول : فروح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ؛ لأن روح هذا المذهب ذات طابع يونانى خالص ، فكان فى الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية من أفلاطون الذى سرى فى مذهبه دم شرقى أو شبه شرقى .

ومن هنا كان أفلاطون ذا رحم ماسة بالفكر الشرقى ، ومن الروح العربية . وأولئك الذين تلقوا التراث الأرسطى بشراحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقى العلمى . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية .

أما بخصوص ريادة ابن سينا لهذا الاتجاه الإشراقى فيقول :

ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا فى هذا التيار الأفلاطونى ، فلا يزال حكم نلينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائماً ، وهو أنها لا تفترق فى شيء من المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر بالمشائية ، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا فى بغداد على عهده ومن قبله بقليل . وليس فى « الإشارات والتنبيهات » ، حتى فى قسمها الأخير الذى يهاب به عادة فى مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقة ، أعنى الإشراقية – نقول ليس فيها حقاً تأثير أفلاطونى واضح من نوع ما نجده فعلاً عند السهروردى وبقية الإشراقيين[٧١] .

هذا الرأى الذى رجحه د . بدوى يتتابه الضعف من عدة جهات :

أولاً : ما يذكره ابن طفيل فى مقدمة رسالته : حىّ بن يقظان . وهى رسالة فى الحكمة المشرقية ذكر فى مقدمتها :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الضيف الحميم – منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على ابن سينا » .

ثم يقول : وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب « الشفاء » وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لا حجية فيه فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب « أرسطوطاليس » ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان فى كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصول به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب « الشفاء » .

ثانياً : قال كرادى فو : لقد قلنا فى خلال هذا البحث : إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق ، اللهم إلا فى التسمية فحسب ، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الإشراق ، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الإخلاص لمذهبه[٧٢] .

ثالثاً : يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء :

« ولى كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و « اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجه الرأى الصريح الذى لا يرعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ولا يتقى فيه مِنْ شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة للشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال : ومن أراد الحق الذى لا محجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب « الفلسفة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » .

رابعاً : يقول روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهبه والمتمم لفلسفته بحسب ما كان فى استطاعته ألف كتباً ثلاثة فى الفلسفة : كما صرح هو بنفسه فى مقدمة كتاب « الشفاء » أحدهما : ألف حسب المذهب السائد عندالمشائين الذين هم شيعة أرسطو ، أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة ، تلك الحقيقة التى لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، وثالثاً ألفه فى أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادىء وأسرار الطبيعة والصناعة .... ثم يقول روجر بيكون ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان أما الأول : فعند اللاتينيين أجزاء منه واسمه « الشفاء » .

يرى نللنـــو :

أن ما ذكره روجر بيكون يمكن تفسيره على النحو التالى :

* فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث فى الفلسفة كلها وألفه حسب للذهب السائد عند المشائين : كتاب « الشفاء » .
* وثانيها الذى ألفه حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة : هو كتاب « الحكمة المشرقية » وهو المفقود .
* وثالثها وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولين : هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فإذا كان ابن سينا لم تستغرقه فلسفة أرسطو كما كان شأن الفارابى فإنه استطاع أن يعيد صياغة فلسفة الإشراق بكل أبعادها .

فكتب فيهـــا :

* حكمة المشرقيين .
* حىّ بن يقظـــان .
* الإشارات والتنبيهات .

* محاولته الجادة لوضع منطق المشرقيين .

كتب في مقدمته أصناف الطالبين لفلسفة أرسطو ودوافع عدوله عنها إلى حكمة المشرقيين التي لم تتم وحال دون إتمامها عوامل كثيرة : منها ما يخص حياة ابن سينا التي كانت حافلة باللذات إلى حد الإفراط ، والإفراط في الأعمال السياسية ، وعدم استقراره في البلد الواحد ، وتعرضه لكثير من الفتن من قبل الحاسدين من حاشية البلاط ، ثم أخيراً ضياع كثير من كتبه . ولاسيما ما كتبه حول حكمة المشرقيين وما حولها .

أما السهروردى وذلك ما أكد عليه د . بدوى و هو واضع ذلك الاتجاه الإشراقى غير مسبوق إليه فإننا نقول : إن السهروردى تفرغ له وعمق فيه على منهج ابن سينا الذى تركب من نقطتين أساسيتين واعتمدهما السهروردى وهما :

النقطة الأولى : رفض الحكمة المشائية .

النقطة الثانية : البحث عن أصول حكمة مشرقية .. ذلك ما سار عليه السهروردى حيث يقول : « ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : الحكماء الإشراقيين ، وبين الحكماء المشائين » لذلك يبقى ابن سينا صاحب المصطلح وصاحب المنهج غير مسبوق إليهما .



البـــاب الرابـــع

الفلسفـة .. مفهومًا وغايــة

* تعريفهـــــا
* موضوعهـــا
* منهجهـــــا
* قضية التوفيق بين الفلسفة والدين
* الأثر الفلسفى للمدرسة الفلسفيـــة

وبعد أنْ عرضنا الاتجاهات العامة لمسيرة الفلسفة الإسلامية من خلال عرض تاريخ الكندى وفلسفته ، والفارابى وفلسفته ، وابن سينا وفلسفته ... نود أن نعرض عرضاً تقويمياً للمدرسة الفلسفية من ثلاث زوايا :

زاوية : تعريفهم للفلسفة .

وزاوية : موضوع الفلسفة لديهم .

وزاوية : منهجهم الفلسفى فى عرض القضايا مع طرح قضية الفلسفة والدين .

أولاً : تعريفهم للفلسفة :

أما من ناحية تعريفهم للفلسفة فإنه يغلب عليه المظهر التقديسى ، وذلك فيما نحسب الطابع العام للمدرسة الفلسفية فى الإسلام ، وهى بذلك المسلك فى التعريف يختلف عن تعريف الإغريق لها ، وسنقدم عرضاً لأطوار تعريفها عند هؤلاء الثلاثة :

* الكنـــدى .
* الفارابـى .
* ابن سينـا .

وهذه التعاريف للفلسفة لم يأت بها هؤلاء الفلاسفة الثلاث من بدع أنفسهم إنما صدروا فيها عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ... غير أن أرسطو لم يكن يعرف الفلسفة فيه ، إنما كان يتكلم عن أهمية هذا العلم وأهمية الوصول إلى الحق وعناية ذلك العلم بهذا الموضوع ... أخذ فلاسفة المسلمين تلك الفكرة ذات المغزى الدينى ليحصروا مهمة الفلسفة فيه أى فى ذلك العلم .. وما قاله أرسطو فى مميزات ذلك العلم أصبغوه على الفلسفة بينما « علم ما بعد الطبيعة » ما هو إلا جزء من الفلسفة .

وعلى سبيل المثال :

حين أراد أن يعرف ذلك العلم أى ذلك الجزء النظرى من جزئى الفلسفة قال :

هو العلم بالأمور العرية من الهيولى وإدراك حقائقها . ويقول ابن عدى : وكانت هذه المقالة « الأولى » أول كتابه هذا وهو وصف السبيل التى ينبغى أن تسلك فى التماس العلم .

يقول أرسطو فى نفس المقالة :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية وذلك أن غاية المعرفة النظرية : الحق ، وغاية المعرفة العمليه : الفعل فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون فى حال الشيء الذى يتعلمونه فليس بحثهم عن علة لها فى نفسها ... ولسنا

نعرف الحق دون أن نعرف علته .

يقول ابن عدى : ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة : المعرفة النظرية ، يعنى أن تسمية النظرية خاصة بمعرفة الحق صواب ، وغاية المعرفة العملية الفعل ...

إنما آثر بهذا القول تفصيلاً لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العملى ثم يبين أرسطو مفهوم معرفة الحق فقال :

إن أحق الموجودات بالوجود وبالحق : العلل فى الوجود وفى الحق التى هى علل وأوائل ومبادىء لها .

وكما يقول عنترة :

وهل غادر الشعراء من متردم — أم عرفت الـدار بعد ترسـم

كذلك لم يغادر الفلاسفة الإسلاميون دار أفلاطين وأرسطو .

من هنا قدم الفلاسفة الإسلاميون تصورهم عن تعريف الفلسفة على الصورة التى نقدمها فيما يلى :

الكندى وتعريفه الفلسفة :

تعريفه للفلسفة كما جاء فى كتاب الكندى إلى المعتصم بالله وكما أسماها « فى الفلسفة الأولى » :

يقول فى مطلع رسالته :

(١) « إن اعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة : صناعة الفلسفة ، التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه : إصابة الحق ، وفى عمله : العمل بالحق » .

(٢) وفى موضع آخر من نفس الرسالة يقول :

« وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة : الفلسفة الأولى ، أعنى – كما يقول الكندى – علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

(٣) أما عن تعريف الفيلسوف فيقول فى نفس الرسالة :

« دور الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف » .

(٤) أما عن تعريف الفلسفة الأولى ومعنى أوليتها فيقول فى نفس الرسالة : الفلسفة الأولى هى علم العلة الأولى ، وعلم العلة أشرف من علم المعلول ، إذ لا يكون لنا علم إلا إذا أحطنا بعلم علته .

لذلك كانت « الفلسفة الأولى » هى الأولى بالشرف إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها ، وإذ هى أولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشىء الأيقن وأولى بالزمان إذ هى علة الزمان .

(٥) وفى دفاعه عن الفلسفة يقول :

« وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا : إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا على ذلك وأن يعطوا له على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان فيه قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم .

(٦) ويقول فى موضع آخر :

« التشبه بأفعال الله تعالى – بقدر طاقة الإنسان – أراد أن يكون الإنسان كامل الفضيلة »[٧٣] .

يشرح إخوان الصفا معنى التشبه بأفعال الله بقولهم :

« واعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل : إنه أداة الفيلسوف . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة . صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين . وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ؛ لأنه قيل فى حد الفلسفة : إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب فى كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ، ومن الخطأ فى معلوماته ، ومن الرداءة فى أخلاقه ومن الشر فى أفعاله ، ومن الزلل فى أعماله ، ومن النقص فى صناعته ، هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان ؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ، ولا يفعل إلا الخير » .

نلاحظ أن تعريفها عند الكندى يختلف تماماً عن وضعه فى الإغريق فتعريفهم – أى الإغريق – للفلسفة كان يخرج عن كونه بحثاً لذات البحث والجدل أو بحثاً فى الحقيقة سواء كانت مطلقة أو نسبية مادية أو غير مادية لكن الكندى خرج بها إلى معان جديدة والمدرسة من بعده اقتفت أثره :

فأضفى عليها معنى السلوك عندما جعلها هى التشبه بأفعال الله .

وأصبغ عليها أيضاً معنى التقديس فى العلم والعمل بها .

وبالغ فى ذلك حتى جعلها كأنها من صفات الله يشير إلى ذلك قوله :

«وأولى بالشرف ، وأولى بالجنس ، وأولى بالترتيب من جهة الشىء الأيقن ، وأولى بالزمان ، إذ هى علة الزمان ...

« وعلم الله يوصف بها : علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » ومن جاء من بعد الكندى من عمد المدرسة الفلسفية سار على دربه ونهج منهجه وسنرى ذلك عند الفارابى وابن سينا .

(الفارابى) وتعريف الفلسفة :

التعريف الأول :

قال فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين » :

الفلسفة حدها وماهيتها : أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة .

التعريف الثانى :

علم بمقدار الطاقة الإنسية .

التعريف الثالث :

قال فى « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » : إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة .

التعريف الرابع :

هى العلم الذى يعطى الموجودات (معقولية) ببراهين يقينية .

التعريف الخامس :

والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله .

التعريف السادس :

والفلسفة عنده العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون(٧٤).

بقى لنا أن نقول : إن ابن سينا لم يفته أن يشرح ما أجمله الفارابى من التنبيه على مكانة العلم الإلهى بين العلوم الفلسفية . فقال فى « الشفاء » فى الفصل الأول من المقالة الأولى من جملة الإلهيات فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتبيين آنيته(٧٥) فى العلوم .

وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادىء سائر العلوم ، وأنها هى الحكمة بالحقيقة ، وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم

بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هى التى أصح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل ، وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة . ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنها الحكمة المطلقة ، وأن الصفات الثلاث التى ترسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة(٧٦) ، ثم يقول بعد هذا : « فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه ، وكذلك فى غير ذلك ، وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فنبحث عنه ونقرر حاله . فيكون إذن مسائل هذا العلم بعضها فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود وبعضها فى مبادىء العلوم الجزئية . فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة ، وهو الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور فى الموجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم ، فإنها أفضل علم ، أى اليقين بأفضل معلوم . أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده ، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل ، وهو أيضاً المعرفة بالله ، وله حد العلم الإلهى الذى هو علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود » .

وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه(٧٧) أما عن فائدة الفلسفة فيوضحه قول الفارابى فى كتاب « تحصيل السعادة » :

(١) إنها أول هذه العلوم كلها .
(٢) هى العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية .
(٣) إنها تؤدى إلى طرائق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها .
(٤) تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيًّا .

الفلسفة مركزية الوجـود :

يرى الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة : أن الفلسفة معقولية الوجود ببراهين يقينية . والذى عنده هذا العلم الذى يحتوى على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف وهى أن الفلسفة – بهذا المعنى – سبيل الخاصة . وهى أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى تحت رياستها وتحتذى حذو ذلك العلم . ومن حصلها حصل السعادة القصوى

والكمال الأخير .

لذلك تختص بالبراهين اليقينية أما التخيلات والإقناعيات إنما هي للعامة والجمهور .

وطرق البراهين اليقينية هي السبيل إلى معقولية الوجود « في أن تحصل بها الموجودات معقولة ولذلك تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيًّا » .

ثم طرح عدة مفاهيم كلها تدور حول مركزية الفلسفة وكيف أنها محور الوجود والعلوم والفيلسوف والإمام ، فيها يتميز الفيلسوف الكامل ، والفيلسوف الناقص ، والفيلسوف البهرج ، والفيلسوف الزور ، والفلسفة الذائعة المشهورة ، والفلسفة على الحقيقة ، والفلسفة البتراء ، عن الفلسفة والنواميس ، والفلسفة والملة ، لقد وازن الفارابي وقارن وحلل بين ذلك كله ليدلل وفق قوله : لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية (الفلسفة) على وجه ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم » لابد من تقدم الفلسفة : للإمام أو الرئيس أو الفيلسوف على الحقيقة أو الفيلسوف الكامل وهي السعادة القصوى .

يقول الفارابي في كتابه : تحصيل السعادة :[(٧٨)]

وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولية ببراهين يقينية والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية هو الفيلسوف والباقون عامة وجمهور، فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذاً في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة يستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيًّا وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة وسائر العلوم الأخرى هي تحت رياسة هذا العلم إذا كانت هذه العلوم دائماً تحتذي حذو ذلك العلم ويستعمل الغموض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

(١) الفلسفة الحكمة العظمى :

وهذا العلم على ما يقال : إنه كان في القديم ، في الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى العرب ، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم ، باللسان اليوناني ، ثم صارت باللسان السرياني ، ثم باللسان العربي . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها : الفلسفة ، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتني لها فيلسوفاً ، يعنون بها المحب ، والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة ، الفضائل كلها ، ويسمونها : علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات ، يعنون بها الصناعات التي تشمل

الصناعات كلها ، والفضيلة التى تشمل الفضائل كلها ، والحكمة التى تشمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال : على الحذق جدًا ، وبإفراط فى أى صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة : ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها ، ويقال : حكمة بشرية . فإن الحاذق بإفراط فى صناعة ما يقال : إنه حكيم فى تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية الحثيث فيها قد يسمى حكيماً فى ذلك الشيء الذى هو نافذ الرؤية فيه . إلا أن الحكمة على الإطلاق هى : هذا العلم ، وملكته . وإذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها فى غيرها ، كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو : أن يحصل له العلوم النظرية ويكون له قوة على استعمالها فى كل ما سواها ، بالوجه الممكن فيه ، وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لن يكون بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذى له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية فى كل ما سواه (هل) هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم ، كان أكمل فلسفة ؛ فيكون الكامل على الإطلاق هو : الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادهم جميعاً فى الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما باستعمال براهين يقينية ، وبطرق إقناعية ، وطرق تخيلية ، إما طوعاً ، وإما كرهًا ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو : الرئيس الأول وإذا كان كل تعليم فهو يلتئم بشيئين : بتفهيم ذلك الشيء الذى يعلم ، وإقامة معناه فى النفس ، ثم إيقاع التصديق بما فهم ، وأقيم معناه فى النفس .

وتفهيم الشيء على ضربين : أحدهما : أن يعقل ذاته . والثانى : بأن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقينى . وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل على الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها ، وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات : فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت ، بمثالاتها التى تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات ، تسميه القدماء : ملكة وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملكة المشتملة عليها : الفلسفة الذائعة المشهورة والبترائية . فالملكة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها وكلتاهما يعطيان المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول ، والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى ، والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الآخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً ، فإن الملكة تعطيه : متخيلاً . وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه ، فإن الملكة

تقنع . فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ الأول ، وذوات المبادىء الثوانى غير الجسمانية التى هى المبادىء القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية ، وتحاكيها بنظائرها من المبادىء المدنية ، ويحاكى الأفعال الإلهية بأفعال المبادىء المدنية ، ويحاكى أفعال القوى والمبادىء الطبيعية ، بنظائرها من القوى والملكات ، والصناعات الإرادية ، كما يفعل ذلك أفلاطون فى طيماوس ، ويحاكى المعقولات منها بنظائرها من المحسوسات ، مثل من حاكى المادة بالهاوية ، أو الظلمة ، أو الماء ، أو العدم ، بالظلمة ، ويحاكى أصناف السعادات القصوى التى هى غايات أفعال الفضائل الإنسانية ، بنظائرها من الخيرات التى يظن أنها هى الغايات ، ويحاكى السعادات التى فى الحقيقة سعادات ، بالتى يظن أنها سعادات ، ويحاكى مراتب الموجود ، بنظائرها من المراتب الكائنة ، والمراتب الزمانية ، ويحرى أن يقرب الحاكية لها من ذواتها . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطى فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان والملة ، وأيضاً فإن معقولات الأشياء الإرادية التى تعطيها الفلسفة العملية بين أنها إذا التمس إيجادها بالفعل فينبغى أن تشترط فيها الشرائط التى بها يمكن أن تحصل موجودة بالفعل ، وتأتلف بأعيانها إذا اشترطت فيها الشرائط التى بها يتمكن وجودها بالفعل فى النواميس .

(٣) الفلسفة النواميس[٧٩] :

فواضع النواميس هو الذى له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائعها التى بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى . وبين أنه ليس يلتمس واضع النواميس استنباط شرائطها ، أو تعقلها قبل ذلك ، ولا يمكن أن يستخرج شرائطها التى يسمو بها نحو السعادة القصوى ، أو يعقل السعادة القصوى ، وليس يمكن أن تحصل له هذه الأشياء معقولة تصير بها ماهية وضع النواميس رئيسة أولى دون أن يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة . فإذن يلزم فيمن كان واضع النواميس على أن ماهيته ماهية رياسة لا خدمة : أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل النظرية ، فإن ما اقتناه من ذلك ، يكون باطلاً ، إذا لم يكن له قدرة على إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه وليس يمكن أن يستخرج فى المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها التى بها تكون موجودة بالفعل دون أن تكون له فضيلة فكرية ، والفضيلة الفكرية التى لا يمكن أن يوجد فيه دون الفضيلة العملية ولا يمكن مع ذلك إيجادها فى كل ما سواه بالوجه الممكن فيه ، إلا بقوة على جودة الإقناع ، وجودة التخييل . فإذن معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد . إلا أن اسم الفيلسوف يدل فيه على الفضيلة النظرية . إلا أنها كانت مزمعة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه ، لزم ضرورة : أن يكون فيه سائر القوى . وواضع النواميس

يدل فيه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية ، والقوة على استخراجها ، والقوة على إيجادها فى الأمم ، والمدن ، فإن كانت هذه مزمعة أن تكون موجودة عن علم ، لزم أن يكون قبل هذه فضيلة نظرية على جهة ما يلزم من وجود المتأخر وجود المتقدم .

(٤) الفيلسوف والإمام والرئيس الأول :

واسم المالك يدل على التسلط والاقتدار التام ، هو : أن يكون أعظم الاقتدارات قوة ، وأن لا يكون اقتداره على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط بل ربما يكون فى ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعة ، وماهية ، وفضيلة عظيمة القوة جدًّا ، وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة ، وعظم قوة الفكرة ، وعظم قوة الفضيلة والصناعة ، وإلا لم يكن ذا مقدرة على الإطلاق ، ولا ذا تسلط ، إذا كان يبقى فيما كان دون هذه المقدرة نقص فى قدرته ، وكذلك إن لم يكن له مقدرة إلا على الخيرات التى دون السعادة القصوى ، كان اقتداره أنقص ، ولم يكن كاملاً ، فلذلك صار الملك على الإطلاق ، هو بعينه الفيلسوف واضع النواميس .

وأما معنى الإمام فى لغة العرب : فإنما يدل : على من يؤتم به ويتقبل ، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه ، فإن لم يكن متقبلاً لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التى هى غير متناهية لم يكن متقبلاً على الإطلاق ، وإن لم يكن ها هنا غرض يلتمس حصوله بشىء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هى أعظم الصناعات قوة وفضيلته أعظم الفضائل قوة ، وفكرته أعظم الفكر قوة ، وعلمه أعظم العلوم قوة ، أو كان يجمع هذه التى فيه يستعمل قوى غيره فى تكميل غرضه ، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ، ودون الفضائل الفكرية التى هى أعظمها قوة ، دون سائر تلك الأشياء التى تكون فى الفيلسوف .

فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك ، وواضع النواميس والإمام معنى كله واحده . وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها ، عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه ، ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التى برهنت فى العلوم النظرية ، مخيلة فى نفوس الجمهور وأوقع التصديق بما يخيل منها ، وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التى بها وجودها ممكنة فى نفوسهم ، واستولت عليها ، وصارت عزائمهم نحو فعل شىء آخر غيرها ، فقد حصلت الأشياء النظرية ، والعملية ، تلك وهذه ، بأعيانها إذا كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة ، فإذا كانت فى نفوس الجمهور فهى ملكة ؛ وذلك أن الذى تبين هذه فى علم واضع

النواميس بصيرةً يقينيةً . والتى يمكن فى نفوس الجمهور : تخيل وإقناع . وعلى أن واضع النواميس يخيل أيضاً هذه الأشياء ليست المخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية له ، وهو الذى اخترع المخيلات والمقنعات ، لا يمكن بها فى نفسه تلك الأشياء فى نفسه على أنها ملكة له بل على أنها تخييل وإقناع لغيره . بقى له ، وعلى أنها لغيره ملكة ، وله : هو فلسفة . فهذه هى الفلسفة بالحقيقة ، والفيلسوف بالحقيقة .

(٥) الفيلسوف بالحقيقة :

فأما الفلسفة البتراء ، والفيلسوف الزور ، والفيلسوف البهرج ، والفيلسوف الباطل ، فهو الذى يشرع أن يتعلم العلوم من غير أن يكون معداً نحوها . فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطن فى كتابه فى السياسة وهى : أن يكون جيد الفهم ، والتصور للشىء الذاتى ثم أن يكون حفوظا ، وصبورا على الكد الذى يناله فى التعلم ، وان يكون بالطبع محبًا للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جموح ، ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات ، والدرهم ، والدنيا ، وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر ، والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشىء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس ، وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها ، أو بمعظمها ، وأن يكون مع ذلك متمسكاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة ، فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة ، فتعلمها ، أمكن أن لا يصير فيلسوفاً زوراً ، ولا بهرجًا ، ولا باطلاً .

والفيلسوف الباطل : هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه فى غيره بالوجه الممكن فيه . والبهرج هو : الذى يتعلم العلوم النظرية ، ولم يزور ، ولم يعود الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التى فى المشهور ، بل كان تابعاً هواه ، وشهواته ، فى كل شىء أى من الأشياء اتفق .

والفيلسوف المزور هو : الذى يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها ، فإن المزور ، والبهرج ، وإن أكملا العلوم النظرية فإنهما فى آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلاً قليلاً حتى إذا بلغا السن الذى سبيل الفضائل أن يكمل الإنسان فيه انطفأت علومهما على التمام أشد من انطفاء نار هيرقليطس الذى يذكره أفلاطون . وذلك أن طباع

الأول وعادة الثانى يظهران ما يذكر أنه فيه فى شبابهما ويثقلان عليهما حفظ ما قد احتملا الكد فيه فيهملانه فيبتدى ما معهما يضمحل قليلاً قليلاً إلى أن يطل ناره وينطفى فلا يجنيا له ثمرة .

وأما الفيلسوف الباطل فهو الذى لم يشعر بالغرض الذى له التمست الفلسفة فحصل على النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المنظومة أنها سعادة التى هى هى عند الجمهور خيرات فأقام علمها طلباً لذلك وطمعاً فى أن ينال به الغرض . وهذا ربما نال به الغرض فأقام عليه وربما عسر عليه نيل الغرض فرأى علمه منها أنه فضل فهذا هو الفيلسوف الباطل . والفيلسوف بالحقيقة هو الذى تقدم ذكره فإذا لم ينتفع به وقد بلغ ذلك المبلغ فليس عدم النفع به من قبل ذاته ولكن من جهة من لا يصغى ، أو من لا يرى أن يصغى إليه .

فالملك والإمام هو بماهيته وصناعته ، ملك وإمام . سواء وجد من يقبل منه ، أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد من يعاونونه على غرضه ، أو لم يجد كما أن الطبيب طبيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها فى فعله أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل ظنه إلا أن يكون شىء من هذه كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلا أن تكون له آلات يستعملها فى أفعاله وأناس يستخدمهم فى غرضه .

(٦) وحـــدة الفلسفـــة :

والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس وليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن يعطينا مع ذلك الطريق إليها والطريق إلى إنشائها متى اختلت أو بادت ونحن نبتدى أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ومراتب فلسفته ، ونبتدى من أول أجزاء فلسفة أفلاطون ثم نرتب شيئاً شيئاً من فلسفته حتى نأتى على آخرها ، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس فنبتدى من أول أجزاء فلسفته ، فتبين من ذلك أن أغراضهما بما أعطياه غرض واحد ، وأنهما التمسا إعطاء فلسفة واحدة يعينها فلسفة أفلاطون وأجزاؤها » .

بعد هذا العرض نلاحظ أن تعريفها عنده يظهرها بأنها غاية فى نفسها فضلاً عن تقديسها وأسبغ عليها أخيراً معنى السلوك وجعل لتعلمها قواعد وآداب وألف فى سبيل ذلك رسالة سماها « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » وكتابه الآخر « التنبيه على سبيل السعادة » حكى فى هذين الكتابين أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة كما قدمنا حتى جعلها مركز الوجود .

ثم يزيد الأمر شرحاً فيقول :

« إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى : الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة القنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة » .

كذلك هو أول من صبغ المنطق بثوب العصمة يعنى جعله عصمة للذهن عن الخطأ فى الفكر . قال واصفاً هذه العصمة : « لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق وأنه بيقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه فلا نغلط فيه ولا ننخدع والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

ثم لما بين أن الفلسفة غاية فى نفسها وأنها علم سلوك فهى فى ذاتها سبيل السعادة والمنطق وهو آلتها عصمة للذهن عن الخطأ أخذ يبين عصمة الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو فى كتاب سماه : (الجمع بين رأيى الحكيمين) وكأن الحكيمين فى نظره ينبغى أن ينزها عن الخلاف فى آرائهما كما لو كان قولهما وحياً مقدساً فيقول :

« إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية » .

ثم يقول : ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف .

يرى الفارابى أن الخلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال :

* إمّا أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
* وإمّا أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .
* وإمّا أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافًا فى هذه الأصول تقصير .

ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع فى الطبيعيات

والإلهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ،واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع أو إغراب أو إبداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منها نصيبه بحسب الوسع والطاقة .

وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذى قيل فى الفلسفة (إنها العلم بالموجودات بما هى موجودة) صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته .

نلاحظ أن الفارابى سما بالفيلسوف إلى رتبة العصمة عن الخطأ وبالغ فى ذلك محاولاً أن ينزل فلسفتها منزلة الوحي المقدس يوفق بين متعارضها بالتأويل ولقد أسبغ عليهما من صفات التقديس ما يجعل المفكر ينأى عنها وعنهما مثل :-

هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها ... ومتممان لأواخرها ... وعليهما المعول ... وإليهما المرجع وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر .

ولو لم يسلكها – أى الفلسفة – أفلاطون ، لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها . غير أنه وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها فى إنشاء طريق القياس ، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسمة ، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح .

والفلسفة على هذا التعريف تأثرت بمنحى الفكر الإسلامى حين آثرت الالتزام ... وخالفت الاتجاه العام لتعريف الفلسفة . ويبدو أن الفلسفة ختمت بهما شأنها شأن الدين لأنهما هما المبدعان والمتممان لأواخرها فى عرف الفارابى .

ابن سينـا وتعريف الفلسفـة[٨٠]:

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : أما ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٨٧م) فيعرض لتعريف الحكمة وتقسيمها فى أسلوبه العلمى الدقيق ، ولا تخلو مع هذا أقواله فى كتبه المختلفة من تفاوت .

وهذا قوله فى « رسالة الطبيعيات » من عيون الحكمة :

التعريف الأول :

« الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية » .

فالحكمة المتعلقة بالأمور ، التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة : فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس . وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى رياضية .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود إليها . وهى الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية .

ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً[٨١] .

واقتفى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى[٨٢] فى كتاب « الأسفار الأربعة » أثر الشيخ الرئيس فى هذا التعريف فقال :

« اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها ، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنسانى . وإن شئت قلت نظم العلم نظماً عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى » .

ويقول ابن سينا فى « رسالة فى أقسام العلوم العقلية » : فصل فى ماهية الحكمة : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً لا مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

فصل فى أول أقسام الحكمة : الحكمة تنقسم إلى قسم نظرى مجرد وقسم عملى .

والقسم النظرى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة .

والقسم العملى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق ، وغاية العملى هو الخير .

بعد هذا العرض لتعريف الفلسفة عند الكندى والفارابى وابن سينا يتحصل لنا : أن الفلسفة فى عرف هؤلاء الفلاسفة المسلمين علم سلوكى وليست كما أرادها الأوائل بحثاً لذات البحث . ففقدت منذ أن دخلت الحقل الإسلامى ومنذ أن تعارفوا عليها وعرفوها فقدت معناها ودلالتها الهلينية والتاريخية وأصبحت علماً يبحث فى قواعده وواضعه دون أن تناقش قضاياه ، وبعد أن كانت الفلسفة بنت العقل الإنسانى كما يشهد عليها تاريخها أصبحت وليدة شرعية لهذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو فقط وهذا أدى بدوره من غير شك إلى إظهار الفلسفة بأنها ملتزمة بمبادىء أفلاطون ، وأرسطو ، وموجهة بتوجيههما . ومعنى ذلك أن على العقل الإسلامى أن يتخذ من اليونان قبلة ثقافية مع قبلته الدينية لأن الفكر اليونانى عندما ترجمه الكندى والفارابى أكدا كما لاحظنا على أنه مرتبط بمركز دائرته اليونانية وعلى العقل الإسلامى أن يسير داخل الدائرة ويرتبط بمركزها يعنى أنها ليست فكرا حُرًّا للعقل يستفيد منه كما ينبغى عليه الاستفادة .

وهذا من أول الأسباب التى أضعفت الفلسفة وقللت من شأنها داخل المدرسة الفلسفية أولاً ، ثم فى المجتمع الإسلامى ثانياً . وهذا الاتجاه فى التعريف الذى أظهر الفلسفة بالمظهر التقديسى وطأ طريقاً ضيقاً سارت فيه الفلسفة الإسلامية ومدرستها وذلك حين اعتبرت

الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي مع التوفيق بينها وبين الدين ، فالمدرسة الفلسفية أخفقت حين أرادت أن تعرف الفلسفة . ويؤكد ما قلناه ما ورد في كتاب[٨٣] الروابيع لأفلاطون شرح أحمد بن الحسين بن بختار لثابت بن قرة يقول فيه على لسان أحمد بن بختار ما يفيد معنى تقديس الفلسفة لدى المدرسة الفلسفية في الإسلام .

قال أحمد – وهو يشرح كلام أفلاطون –: إن من لم يعرف كلام الفيلسوف ومعناه وقصده في كل كلام ، يخيل إليه أن الفيلسوف تناقض كلامه ويخالف بعضه البعض .

ويقول في موضع آخر : ومن عاب قول الفيلسوف فإنما هو لنقصان في علمه ومعرفته .

نلاحظ أن نقد الفيلسوف يتساوى مع العيب والعيب يجرح العدالة علماً ومعرفة .

ثانياً : تحديدها لموضوع الفلسفة :

رأينا بعد عرضنا لتعريف الفلسفة أن الفلسفة دخلت ديار الإسلام محوطة بهالة التقديس وسيطرت عليها هذه الصفة حتى أثرت على موضوعها فأورثته أيضاً صفة التقديس وبذلك المنحى صنعت فروقاً بينها وبين الفكر الإسلامي .

(١) الكنـــدى :

يرى الكندى أن علوم الفلسفة ثلاثة :

الأول : العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع .

الثانى : علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع .

الثالث : علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع .

ثم أخذ يسوق حجته على هذا التقسيم فيقول :–

وإنما كانت العلوم الثلاثة لأن المعلومات ثلاث :

ـــ إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى .

ـــ وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها . ثم أخذ يفرع ما أجمله بقوله :

فأما ذات الهيولى فهى : المحسوسات وعلمها فى العلم الطبيعى . وأما أن يتصل بالهيولى وأن له انفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف .

وإما لا يتصل بالهيولى البتة وهو علم الربوبية .

يرى الكندى أن علوم الفلسفة ثلاثة : الرياضيات ، والطبيعيات ، والربوبية وكان له ترتيبان : ترتيب تنازلى جعل فيه الربوبية فى المرتبة الأولى وترتيب معيارى جعل فيه الربوبية

فى المستوى الأعلى ... وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية .

واستند فى هذا التقسيم إلى جهد ذهنى لو حللناه لرأيناه متأثراً فيه بالفكر الإسلامى وبالفلسفة الإغريقية . أما عن مظهر تأثره بالفكر الإسلامى فيظهر حين خص الربوبية بالعلم ووصفه بالعلو ، بينما الفلسفة اليونانية لا ترى ذلك . أما مظهر تأثره بالفلسفة الإغريقية فواضح من الاصطلاحات مثل الهيولى وطريقة التفكير وجدلها حول الربوبية وجعله فى المرتبة الأخيرة .

وأصبح موضوع الفلسفة الأساسى هو علم الربوبية وهو أعلاها وعلى ذلك سارت المدرسة الفلسفية فى الإسلام .

(٢) الفـــــارابى :

يتابع الفارابى هذا الاتجاه فيقول :

وذلك أن موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية وإما طبيعية ، وإما منطقية ، وإما رياضية ، وإما سياسية .

ثم يقول : وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرج لها حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية .

وللفارابى تعريف وتقسيم للفلسفة نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول فى كتاب « التنبيه على سبيل السعادة » :

« فإن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط ...

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر

عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها . وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة .

وبعد أن عرف الفارابى الفلسفة على هذا الوجه واستوفى أقسامها ، ذكر المنطق على أنه آلة للفلسفة وممهد لسبيلها ، لا على أنه قسم من أقسامها ، فقال :

« وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق بيقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » .

الفلسفة الحقيقية : الفلسفة الإلهية :

« وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله .

وتبيين الغاية من الفلسفة بعد هذا البيان يشعر بقصر الفلسفة على القسم الإلهى .

ويعين على هذا الفهم ما جاء فى الكتاب نفسه عند الكلام على العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة .

فقد ذكر الفارابى أن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء ، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة ، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق ، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع ، ومنهم من يذكرون علم المنطق .

وظاهر أن هذه العلوم التى دار عليها القول فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساماً من الفلسفة .

ومما يؤكد هذا النحو فى الميل إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى قول الفارابى فى التعليقات :

« قال : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان

عن درجة الأول بحسبه ، فإذن يكون ناقص الإدراك ، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته » .

ثم قسم الفارابى الفلسفة إلى قسمين :

(١) الفلسفة النظرية وتشمل :

(أ) علم التعاليم .

(ب) العلم الطبيعى .

(جـ) علم ما بعد الطبيعة .

(٢) والفلسفة المدنية صنفـان :

أحدهما : يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة وهذه تسمى الصناعة الخلقية .

والثانى : يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

ثم قال : والغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة هى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجودته وحكمته وعدله .

ومن هنا أصبح موضوع الفلسفة فى المدرسة الفلسفية فى الإسلام مقصوراً على القسم الإلهى ونرى أن حصرها داخل هذه الدوائر أضعف شأنها وقلل من سلطانها داخل المدرسة الفلسفية الإسلامية لأن علم الربوبية تكفل بشرحه وتوضيحه الوحى الإلهى، وأصبح من المنهيات الخوض فيه ثم هو فى الجو الإسلامى ليس بمشكلة يعانى منها المسلم فكان موضوعها وغايتها مما لا يشغل عقل المسلم لأن الله وتوحيده هما عقيدته .

(٣) ابن سينـــــا :

كذلك ابن سينا يتابع ذلك فيقول :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

* العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى .
* والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى .
* والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى .

كان دليله على ذلك كدليل الكندى ، ولكن فى براعة عرض ودقة فكر ، وتلك سمة ابن سينا . وما نأخذه على هذا الاتجاه أنه لم يقسم الفلسفة فقط وإنما أضاف أحكاماً تقويمية

فجعل علم الربوبية فى الأعلى ، وهذا بلا شك حق لكن ما نأخذه عليه أن حصر وظيفة الفلسفة فى علم الربوبية مع أنه فى الجو الإسلامى ليست بمشكلة وهذا مما أضعف مجالها فى البحث فيه وانشغلت به عن المجالات الأخرى لأنها دخلت ببحثها فى الربوبية دائرة محددة أغلقها عليها الفكر الإسلامى وانتبذها ثم أثار عليها الخصوم وفتح عليها جبهات الرفض والنقد والإنكار : وكان من الممكن أن تفتح لنفسها بقعاً خصبة فى العقل الإسلامى وذلك عندما تضع فى الأولوية الجانب الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والطبيعى وتترك علم الربوبية .
وذلك ما أخطأته المدرسة الفلسفية فى الإسلام وما أخطأته إلا حينما أصبغت على الفلسفة ثوب التقديس ، وربطت نفسها بهذين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو والالتزام بمبادئهما ، ورأت أن ترفع من شأن الفلسفة بهما ، ثم أخيراً ببحثها فى الربوبية جلبت على نفسها عوامل الضعف من حيث أرادت جلب منابع القوة والازدهار .

كذلك باهتمامها بعلم الربوبية أيضاً وضعت فرقاً ثابتاً بينها وبين الفكر الإسلامى كما قدمنا سابقاً وذلك مما أضعف من شأنها أمام الفكر الإسلامى .

كذلك تابعت جماعة إخوان الصفا ما أرسته المدرسة من حيث موضوع الفلسفة فقالت :
والعلوم الفلسفية أربعة أنواع :-

- أولا الرياضيـــات .
- والثانى المنطقيـــات .
- والثالث العلوم الطبيعيات .
- والرابع العلوم الإلهيات .

ومن الملاحظات العامة أن اتفاق المدرسة الفلسفية فى الإسلام حول تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها ذلك يؤكد القول بأنها كانت لديهم غاية فى ذاتها ولها مظهر التقديس فى نفوسهم وأنها حينما التزمت الترتيب فى تقسيم الفلسفة كانت تعنى أن طبقة العلوم السابقة على علم الربوبية هى بمثابة أدلة عليه ووسائل إليه وليست بحوثاً يقصد بها النفع العام للإنسانية وتصحيح تجربتها التاريخية بذلك حولت غايتها إلى غاية ميتافيزيقية بحتة وذلك بما ليس فى طوقها أن تصل إليه .

وكذلك المدرسة الفلسفية فى الإسلام أضعفت من نفسها حين حولت العلوم الفلسفية وغايتها إلى القضايا الميتافيزيقية وحصرت نفسها فيها وجعلت المنطق له من العصمة فى شئون الفكر الإنسانى مثل ما للنبى فى شئون الوحى وذلك من ثغرات الضعف فيها التى أثارت سخرية الفكر الإسلامى عليها فيما بعد على يد ابن تيمية عندما كتب « الرد على المنطقيين »

وقبله الشافعى عندما ألف قواعد للفكر الإسلامى عرفت بعلم « أصول الفقه » ولم يدَّعِ له العصمة إنما قال : هذا رأينا .

كذلك لم تبدأ المدرسة الفلسفية من حيث حاجة المجتمع الإسلامى إنما بدأت من مشاكل ومسائل كان الوحى الإسلامى وفكره قد انتهى منها ، وخاصة مشكلات ما بعد الطبيعة أو مشكلات « عالم الغيب » ، وما قدمته المدرسة الفلسفية فى هذا المجال واعتبرته مساهمة منها فى مجال الألوهية رفضه الفكر الإسلامى باسم الوحى ، واعتبره مادة فاسدة انتشرت فى جو صحى لأنها كانت مادة فلسفية جافة ومعقدة تسودها روح العجمة تعبيراً وتصويراً فالله فى عرف المدرسة الفلسفية مثلاً :

« واحد غير متحرك وأنه علة فاعلة لجميع الأشياء ... الخ » .

هذا الوصف فى حد ذاته يغاير ظواهر النصوص الإلهية بل وبواطنها .

والفكر الإسلامى عندما ثار عليها لم تكن ثورته بروح التزمت إنما الدافع إلى ثورته أنه كان بين أمرين على حسب ما صورته له المدرسة الفلسفية ، إما أن يقبل التصور الإغريقى للإله ، وإما أن يقبل التصور الإسلامى للإله . وحقيقة لم يكن الأمر خياراً بهذه الصورة ؛ إنما تشبُّث المدرسة الفلسفية بالتصوير الإغريقى للإله مع شيوع روح المغالاة بين التيار الفلسفى جعل الفكر الإسلامى بين معقولية التصور الإسلامى للإله ، وبين التصوير الوثنى الفلسفى ، وكل التعبيرات الدالة عليه مثل العلة الفاعلة ، الوُجود المطلق ، العقل الأول ، لذلك رفض الفكر الإسلامى التصوير الإغريقى للإله ، ولا ينبغى أن نعتبر رفض الفكر الإسلامى لبعض مقولات الفلسفة الإلهية وخاصة التصور المشائى للإله رفضاً للعقل ؛ وذلك من وجوه :

أولاً : عندما قدمت المدرسة الفلسفية تصورها لله لم تقدمه على أنه اجتهاد منا إنما كان حذواً لأفلاطون وأرسطو .

ثانياً : أن التعبيرات الفلسفية وصيغها لم تكن واضحة فى مقاصدها نحو تنزيه الله لأنها كانت موجهة من اليونان .

ثالثاً : أن الفكر الإسلامى عندما قدم عرضاً نقديًّا وقدم فيه مسوغات رفضه أقام أبنيته على أساس من العقل الموجه من الدين .

والنتيجة فإن القضية لم تكن خلافاً حول الوحى حتى يتهم الفكر الإسلامى بأنه رفض العقل إنما كانت القضية هى أى الأوصاف كان أولى بالقبول بالنسبة للإله ؟

هل وصف التراث الإغريقى له ؟ أو وصف الإسلام له ؟

لذلك لا ينبغى أن نتهم الفكر الإسلامى بأنه وقف ضد العقل إنما وقف ضد مظاهر تقديس الفلسفة وروح المغالاة ، فيها وضد وثنية الإله مؤثراً عليها تنزيهه .

ثالثاً : منهجها فى دراسة الفلسفة :

قام منهج المدرسة الفلسفية على عدة أسس مسلمة فى نظرها وهى :

(١) التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادىء والقواعد الصحيحة .

(٢) التسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتممان لها وهما الأصل المعتمد .

(٣) التسليم بأن الدين والفلسفة وحدة واحدة وعليها إظهار ذلك من خلال مدرسة الإسكندرية .

(٤) التسليم بأن الوحى فى الإسلام يماثل العقل والنبى يماثل الفيلسوف .

ولتبرير هذه المسلمات اتخذت منهجاً عامًّا هو منهج التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وعلى ذلك أصبح العقل فى المدرسة الفلسفية محصوراً بين نصين مقدسين فى عرفها هما : النص الإغريقى ، والنص الإسلامى ، ولا وظيفة لها سوى الربط بينهما وتلك وظيفة شاقة وعسيرة لأنها قيدته بوظيفة التوفيق بين نصين فى حقيقة أمرهما غير متكافئين :

أحدهما : نص بشرى قابل للنقد والرفض .

وثانيهما : نص إلهى غير قابل للنقد والرفض .

لكن المدرسة الفلسفية ساوت بينهما فى عرفها وطلبت من العقل تحقيق الوحدة بينهما .

إذاً فالعقل فى المدرسة الفلسفية كان مكبلاً بالتسليمات السابقة وذلك مما أنهكه وحدد وظيفته فبدأت المدرسة بمنهج توفيقى محدد الأبعاد الفكرية والوظيفية العقلية ولم يمنح العقل حريته إلا فى حدود دائرة التوفيق . فأصبحت المدرسة بهذا المنهج ضعيفة به محصورة فيه ولم نزع إلى النقد التحليلى الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض بل جعلته عيبا .

ولا أحب أن أذهب بعيداً فى الاجتهادات قبل أن أعرض تجربة الفارابى أو محاولاته المنهجية وذلك من خلال كتابه : « الجمع بين رأيى الحكيمين » :

(١) يقول الفارابى فى كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين :

« ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج مقنعة وأنه إيجاد الشىء لا عن شىء بأن كان ما يتكون من شىء فإنه يغدو لا محالة إلى ذلك الشىء ، والعالم المبدع من غير شىء فمآله إلى غير شىء ، فما شاكل ذلك من الدلائل والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها

خصوصاً ما لهما فى « الربوبية » وفى « مبادىء الطبيعة » : لكان الناس فى حيرة ولبس » .

فالفارابى يعتبر من المؤمنين بسمو الفكر الإغريقى ومن المؤمنين بأنه بلغ حد اليقين وكما يتضح من النص تقديره البالغ حد التقديس للحكيمين والدعوة إلى اتّباعهما والتماس النجاة من ورائهما وأنه كما يقول : لولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ... لكان الناس فى حيرة ولبس ، فهذا الإفراط فى التقدير لا ترغب فيه الفلسفة ولا تتجه نحوه .

ومما يجب أن نشير إليه أن كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » وفيه من الجهد العقلى ما فيه يمكن أن يستخلص منه نظرية فى العقل الجمعى والعقل الفردى ومقارناته الدقيقة بين مفهوم العقل الجمعى المبنى على الفكر والعقل الجمعى القائم على التقليد ففيه دقة فكرية ومرام بعيدة تنبىء عن نزعة فلسفية جادة .

لكننا نأخذ على الكتاب ما استهدفه من محاولات يائسة فى شئون الفكر الإنسانى لأن الصعوبة سوف لا يكون منشؤها من سمو الدين على الفلسفة إنما الصعوبة تبدو على الموفق حين يوفق بين فيلسوفين : أفلاطون – وأرسطو – يختلفان فى المنهج فالأول اتجاهه تأملى ذو نزعة روحية جاءت كتبه فى شكل محاولات فى أغلبها وجدانية ، والثانى كان عقليًّا واقعيًّا يحب أن يرى نتائجه من خلال حواسه وتجاربه العلمية مثل هذه العوائق وهى داخل الفلسفة ذاتها انتهت بفكرة الفارابى فى التوفيق إلى طريق مسدود .

يرى د . بدوى : أن محاولة الفارابى نحو إيجاد وحدة متجانسة بين الحكيمين حكمة أرسطو وحكمة أفلاطون تحتاج إلى نظر كما يتبين من رسالته فى « الجمع بين رأيى الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيهما حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية فى أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تأريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسطى فى عالم الفكر العربى . ذلك أنه يعتمد فى هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعانى أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابى قد صرح بهذا المسلك ، فقال : « إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقته بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة[٨٤] . ولن نستطيع هنا الخوض فى بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأيى الحكيمين » وإنما نجتزىء هنا بالإشارة إلى تعرض الفارابى فى تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « فى كثير من أقاويله[٨٥] يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة فى عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تندثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التى هى كائنة . وأرسطو

ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة (أى فى كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الإله غير فاسدة »[٨٦] . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً فى مقالة الألف الكبرى ومقالتى « المو والنو » من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما فى هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ما هنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : « وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف : « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية » . وهنا يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما فى كتاب « أثولوجيا » وما فى بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ، وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثانى ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه فى هذا الجمع والتوفيق بين رأيى أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابى تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذاً لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابى على فرض خصب لو حققه لكان سيكون له ما شئت من آثار . أثر كان فى إشارة الفارابى هذه - ولو أنه قطع الشك فيها - ما نبه ابن سينا فجعله يقول : « على ما فى « أثولوجيا » من المطعن[٨٧] » ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب .

على أن الفارابى مع بقائه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث فى هذا الفرض تفصيلاً ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شىء واضح .

والنتيجة الإجمالية التى تستخلص من توفيق الفارابى هذا أنه كان توفيقاً غير موفّق ، خصوصاً فى جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقاً فى توجيه الفكر العربى فى العصر التالى (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثر بكليهما ، أستغفر الله ، فإن إخفاقه فى هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائياً من الجمع بين هذين

الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإمّا أفلاطون وإمّا أرسطو . وكان اختيارهما للثانى فى تلك الفترة نتيجة طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقم الروحى وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابى هذه إخفاقاً مزدوجاً شنيعاً ، وإيذاناً باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصاراً حاسماً فى القرنين الرابع والخامس ، بل والسادس، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التى قام بها السهروردى .

(٢) ابن سينا : يرى أن التراث اليونانى صالح لتفسير التراث الإسلامى وأخذ بخطته يشرح ذلك فيقول فى رسالته تقسيم العلوم من « مجموعة رسائل ابن سينا » :

* ما يخص شئون الإنسان فيما ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس فى « الأخلاق » .
* ما يخص تدبير منزله وزوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب « أرونس »[(٨٨)] وكتب فيه لقوم آخرين غيره .
* وما يخص شئون السياسات والرياسات والاجتماعات للمدينة الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله . فما كان يتعلق من ذلك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة .

وما كان يتعلق من ذلك بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى « النواميس » .

يشرح النواميس فيقول والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم ونزول الوحى . والعرب تسمى الملك النازل بالوحى ناموسا[(٨٩)] .

وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعاوى الباطلة كلها .

ثم ذكر من فروع العلم الإلهى :

* العلم الإلهى يعرف كيفية نزل الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى وأنه كيف يتأدى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته .
* علم المعاد : ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لو لم يبعث ببدنه مثلاً لكان له ببقاء

روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة . وأنها أجمل من الذى صح بالشرع و لم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه .

بعد أن بين ابن سينا العلوم اليونانية نريد أن نسوق نموذجاً من منهجه التوفيقى وهو البعث بعث الإنسان بعد موته فيقول :

« إن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو ، يتابع فيقول : وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها ، وأن السعادة البدنية لا يفى بوصفها إلا الوحى والشريعة ، ويقول مرة ثانية وأما التى تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل ... وأما الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان ، ويقول والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة للعقل ... وبنى ذلك على مبدأ يقول :

« فإن كل ما يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط . فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلا وقد صح عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه معرفته » .

فابن سينا يجعل من قضايا العقل : القضايا الروحية وخصها بالعقل أى للعقل إثبات البعث الروحانى بالبراهين والنظر .

وخص النبوة بالقضايا المادية ، أى إثبات البعث المادى من شئون النبوة ، وفى هذا قلب لمقاييس الأمور ، وفى نظرنا أن ابن سينا تابع فى هذا التفريع الفارابى بل زاد عليه حين خص الفيلسوف بقضايا والنبى بقضايا فوضع النبى فى منزلة الفيلسوف فإن معرفة النبى عن طريق المخيلة فى حين أن الفيلسوف يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ويقول مرة أخرى مساوياً بينهما : « والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع » فإن كانت المفاضلة بينهما مجحفة فإن المساواة جانبت الإنصاف .

يقول دى بور : وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ درجة اليقين .

ثم يقول : و لم يكن لهم بد من محالة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وعلى الخصوص لم

يكن لهم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التى تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد .

من هنا نستطيع القول إن المدرسة الفلسفية بعد أن عرضنا نماذج من منهجها « التوفيقى » تبين لنا أنها أصبحت هى ذاتها بهذا المنهج عقبة فى سبيل المعرفة الفلسفية الصحيحة كذلك القول بالوحدة المتجانسة بين الفلسفة والدين وحصر وظيفة المدرس حولها تمخضت عن عسر بالغ فهو من ناحية ألغى ذاتية كل منهما ومن ناحية أخرى بقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة العلاقة بينهما مشكلة تتطلب الحل من جديد . ثم أخيراً ساقها هذا المنهج إلى عدة أخطاء منها :

* عندما جعلت المدرسة الفلسفية فى الإسلام فلسفة أفلاطون وأرسطو هى الممثلة للعقل الإنسانى قد أخطأت كل الخطأ إذ كيف تساوى بين فلسفة أى فيلسوف والعقل الإنسانى بل كيف تساوى بين عقل الفيلسوف الواحد وفلسفته وللفيلسوف الواحد عدة آراء فلسفية للمشكلة الواحدة فكيف تقوم دعوى على أن فلسفة الفيلسوف هى عقله ؟ وإنما نستطيع القول بأن كل رأى لدى الفيلسوف يمثل مراحله الفكرية وفلسفته مظهر من مظاهر تفكيره العقلى .

* وعندما قررت أن مفهوم البعث المادى خاص بالمعرفة النبوية والروحانى خاص بالفلسفة وكلاهما متمم للآخر كانت ترى أن الحجة النبوية إقناعية ، والحجة العقلية برهانية ، فالفلسفة هى الحقيقة الأولى والدين هو الحقيقة الثانية وعندما استهدفت الوحدة بينهما أرادت أن تظهر أن استقلال إحداهما معناه عدم شرعية استقلالية الكيان الآخر أى لا سلطة لإحداهما على الأخرى إلابالتوفيق بينهما ، وأخطأت أيضاً حينما اعتبرت — أى المدرسة الفلسفية — أن هذا من صميم وظيفتها ، من هنا أبدى الفكر الإسلامى قلقه من المدرسة ، واعتبر أن عملها هذا مبالغ فيه لأنها تنتصر للفلسفة على حساب الدين بينما موضوعاته وقضاياه خارجة على حدود التجربة والخبرة الإنسانية .

من هنا نرى أن المنهج الذى تبنته هذه المدرسة أفقدها الفهم الفلسفى لأى قضية فلسفية وهو الفهم الذى يحتاج إلى إدراك ذاتى للحقيقة تتركز فيه مجموع القوى الإدراكية وأهمها النزعة العقلية وقد خالفت المدرسة هذا المنهج ، أما المنهج الذى اتبعته المدرسة فقد كبل من مسيرة الفلسفة وحجبها عن دراسة قضايا كان نفعها أجدى على الفكر الإنسانى ومجتمعه .

ولو اتبعت ذلك لكان من الممكن للفكر الإسلامى ألا يتصارع معها لكنها بلا شك قد أخطأت حين جعلت من علم الربوبية وعلم المعاد ومعارف الوحى والدين موضوعات

للفلسفة ، وحين ساوت بين النبى والفيلسوف ، وبين الفلسفة والوحى ، وما وصلت إليه من نتائج ، فى هذا المجال الحرج اعتبرها الفكر الإسلامى نتائج خاطئة تضر بالدين ولا تنفع الفلسفة تلك مصاعب شاقة أعاقت من انطلاقة المدرسة الفلسفية تعريفاً وموضوعاً

ومنهجاً وما وصلت إليه من نتائج رفضها الفكر الإسلامى وشهر بها ، سواء من جانب المذهب العقلى الذى كان يمثله المذهب الاعتزالى أو المذهب السنى ، فضلاً عن أن المدرسة نفسها لم تكن ذات نزعة نقدية تعينها على تخير القضايا وإنما انطلقت وراء مشاكل جاوزها الفكر الإسلامى إلى غيرها . كذلك لم تتمتع بحس مرهف نحو فهم المشاكل ، والذى شغلها عن ذلك فكرة جماهيرية الفلسفة بينما الفلسفة هى دائماً فلسفة تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الأجوبة ، ولا يمكن أن تكون إلا لغة الخاصة من الناس ولا تعبأ كثيراً بطهارة الدين فهى لذلك دائماً تُلَقّى سخط الرأى العام . من هنا بدت اهتمامات المدرسة الفلسفية محصورة فى الأمور التى لا تشغل الفكر الإسلامى ولا يجب أن يقف أمامها كثيراً فعدم اختيارها للموضوع أفقدها طابع المشاركة الفعالة للتوجيه الاجتماعى وبدت معزولة لا تقوى على مسايرة المجتمع ، ضعيفة عن ملاحقة قضايا عصرها ، ومن هنا أحس المجتمع الإسلامى بأنها غريبة بل ومعادية له لذلك انتبذها .

لذلك بدت المدرسة الفلسفية ضعيفة حينما سلمت بقضايا فلسفية قابلة للجدل والرد والنقد وأخطأت حين ناقشت مسلمات دينية غير قابلة للجدل والرد والنقد فقضية مساواة النبى بالفيلسوف مثلاً تعتبر من المسلمات فى عرف المدرسة الفلسفية بينما هى فى حقيقة الأمر ليست كذلك من حيث المذهب العقلى . وقضية مغايرة النبى للفيلسوف من المسلمات فى نظر الفكر الإسلامى ، أما وفق منهج المدرسة فهى قضية قابلة للجدل . بذلك بدأت المدرسة الفلسفية بقضايا غير مرضية فى إثارتها ، وغير ناجحة فى نتائجها ، وعندما جعلت منهجها ومعاييرها قائمة على قلب نسب الأحكام فى الأمور ، أخفقت من حيث كانت تتوقع النجاح .

وأصبح رأى الكندى والفارابى وابن سينا فى تعريف الفلسفة وموضوعها ومنهجها طابع المدرسة العام غير منقوض ، وبذلك الاتجاه حملت طابع التقليد المدرسى اليونانى حتى بدت يونانية أكثر من اليونان .

رابعاً : توفيقها بين الدين والفلسفة[٩٠] :

حاولت المدرسة الفلسفية – فى المجتمع الإسلامى عندما تبنت الفلسفة بالترجمة والشرح والتأليف – أن تصبغ على الفلسفة صفة التقديس حينما درستها كغاية فى ذاتها ، وأصبح الحكيمان فى نظرهما معصومين بذلك أخطأت المدرسة الفلسفية الفهم لمعنى الفلسفة .

على أى حال ترتب على هذا الفهم المدرسى أن برزت الفلسفة فى الجو الفكرى الإسلامى ومعها مسوغات رفضها من قبل العقل الإنسانى قبل الإسلام ؛ لأن الفكر البشرى غدا فى مفهوم المدرسة معصوماً من الخطأ ، ولما كان العقل الإنسانى لا يجيز تلك العصمة المنحولة للفلسفة قذف بها وسخر منها .

وسوف نعرض نموذجاً تطبيقيًّا لمحاولات يائسة نحو توحيد الفكر البشرى وجعله مساوياً للوحى الإلهى .

(١) الدين والفلسفة فى نظر الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة :

« الملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخرى .

وكل ما تعطى الفلسفة فيه من البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات والفلسفة تتقدم بالزمان الملة[٩١] .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق معلقاً : والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعى ، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلا . وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبه[٩٢] .

(٢) رأى ابن سينا فيهمـــا :

« مبدأ الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمال الجزئيات .

ومبادىء الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »[٩٣] .

(٣) ابن حـــــزم :

يقول ابن حزم : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية ، وهذا نفسه ، وليس غيره ، هو الغرض

فى الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة .

يعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله : « ودعوى ابن حزم فى أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة » .

فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملى وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا هو بمذهب الدينيين[٩٤] ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق يتفق مع رأى ابن سينا[٩٥] فى رسالة الطبيعيات الذى يرى : أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر ، هو أن وجهة الدين عملية فى الأصالة ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية .

(٤) **يعلق صاعد الأندلسى فى كتابه : « طبقات الأمم »** على هذا الرأى فيقول : إن ابن حزم عنى بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية . وخالف أرسطوطاليس ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه هذا من أجل هذا كثير الغلط ، بَيِّنُ السقط » . ولعل صاعدًا الأندلسىَّ يعنى أن ابن حزم غير حجة فى تراث الأوائل حتى إن معرفته بالمنطق بينة الغلط لذلك جاءت دعواه بأن الغرض الشرعى هو غرض الفلسفة دعوى تحتاج إلى نظر .

(٥) **ويعلق الشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل »** على قول ابن سينا فيقول :

والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملى وبطرف ما من القسم العلمى والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقرر للقسم العلمى وبطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون يتشبه بالإله الحق - تعالى - بغاية الإمكان . وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل . فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم .

« والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال ، وحيا كانت المعرفة أو غير وحى فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان . لا نغالى فى نقدنا كما غالى الشهرستانى فى

تعليقه على ابن سينا فى قضية التوفيق بين الشريعة والفلسفة ولكنا نقول : « إن دعواه : أنه لا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتها ولا من جهة مصدرها ، وطريق وصولها إلى الإنسان » دعوى تحتاج إلى دليل عليها وإذا كان الشهرستانى اعتبر ذلك من أوضح الأمور فى التوفيق فإن أوضح ما فيها هو أشدها إبهاماً بل وإيهاماً فكيف يكون : مصدرها وطريق وصولها إلى الإنسان واحدا ؟!. إن ذلك أعقد ما فى القضية .

(٥) تعليقات مختلفة حول القضية :

رأى يقول : إن فى قضية الدين والفلسفة اتجاهاً فكرياً جديداً بل وبعض الفلاسفة الغربيين يجعلها مناط الابتكار فى الفلسفة الإسلامية .

ورأى يذهب إلى غير ذلك تماماً ويجعلها سبباً لانقلاب فلاسفة الإسلام إلى مبشرين بالدين الإسلامى ودعاة له[٩٦] .

ويرى « جولد زيهر » : أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الإغريقية ولا عن رجاحة العقل الإغريقى لديهم ، أو إقناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الإسلامى على الفلسفة والفلاسفة » .

بينما يرى الدكتور محمد البهى غير ذلك فيقول :

« على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة والإسلام من جهة أخرى إن كان يعد مظهرًا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع أهم مظهر لهذا القبول : إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكاً لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها فى صيغته ومنزلته .

ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص لضحوا برأى الذى يتعارض مع مبادىء الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها »[٩٧] .

* * *

رأينا فى قضية التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تعليق على التعليقات :

واضح من التعليقات السابقة أنها تتجه اتجاهين :

* اتجاه يبرزها : بأنها محاولة يتجنب بها سخط الرأى العام الإسلامى ، ويعنى هذا الرأى أن المدرسة الفلسفية لم تتخير القضية لذاتها ، وإنما حملت عليها خوف إثارة الرأى العام ضد الفلسفة والفلاسفة. هذا الاتجاه لا نقبله لأن المدرسة الفلسفية وجهت الفلسفة معنى وموضوعاً ومنهجاً لخدمة هذه الغاية ، وذلك عندما خصت الفلسفة بالربوبية ومعارفها ، وكان العلم الإلهى يسمى عندهم الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فقضية الدين والفلسفة لم تكن مَلَقاً فكريًا ، وإن كان هذا معنى يلاحظ من ورائها ، وإنما كانت القضية بالدرجة الأولى تطبيقاً عمليًا من المدرسة لفهمها الفلسفى متبعة فى ذلك مدرسة الإسكندرية وشراح اليهود مثل فيلون الإسكندرى .

* أما الاتجاه الثانى فإنه يشايعهم فى قيمة القضية ووزنها الفلسفى ، ويتخذ من ورائها موقفاً يؤيد به موضوع الأصالة فى اتجاه المدرسة الفلسفية ، ويدفع به أيضاً الرأى القائل بأن موضوع التوفيق لا ثقل له إلا من حيث تجنب سخط الرأى العام الإسلامى . هذا الاتجاه الأخير أجد نفسى لا تشايعهم فيه ، كذلك لا نجد فيه أصالة فكرية ولا اتجاهاً أصيلاً فى الفلسفة ولا فى الدين ؛ إنما الأمر كان تقليداً كما قلنا لمسالك الأفلوطينية فى مدرسة الإسكندرية التى عندما تبنت هذا الموضوع كانت تخدم به التوفيق بين مدرستين مضطهدتين مدرسة أثينا واليهودية والمسيحية على اختلاف مراحل الاضطهاد من الدولة الرومانية .

فكانت القضية قميصاً يلبسه المفكرون أمام الاضطهاد السياسى لهم .

ثانياً : عرض للقضية من جانبنا :

نلاحظ أن المدرسة الفلسفية أظهرت الفلسفة على أنها علم الربوبية وعلم السلوك الفاضل فأصلح من الطبيعى للمدرسة الفلسفية أن تربط بين الدين والفلسفة مادام موضوعهما واحدًا وهو البحث عن الحقيقة المطلقة وكما يقول ابن سينا والفارابى قبله : إن كليهما يبحث فى السعادة . وقد أدى بهم هذا الفرض إلى إقامة بنيان شامخ أجهدوا فى سبيله العقل .

أجهدوه فى إقامة وحدة فلسفية أخرجوها من بين شتات مبعثر من آراء غير واضحة النسبه لأصحابها أو من ترجمة عاجزة عن إبراز النص واضحاً، وبالرغم من ذلك فإن عقل المدرسة الفلسفية قدم الفلسفة – فى محاولة شاقة – فى مظهر من الوحدة المتآلفة ليوائموا به بينها

وبين الدين ويتحقق بذلك هدفٌ فكريٌ للمدرسة ثم جعلوا للفلسفة سيادة شرعية فى جو المجتمع الإسلامى .

يعطى الموقف العام لخط سير المدرسة الفكرى أنها تسير فى طريق صعب وغريب على الدين والفلسفة على حد سواء فليس فى الفلسفة وحدة فى الرأى وليس فى الدين سلطة للعقل سوى التفسير .

ولقد رصدت المدرسة الفلسفية صعوبة الموضوع أو صعوبة تحقيق الوحدة المتجانسة بينهما من خلال تمايز الدين من وجهة نظرهم بأنه يقوم على الأدلة الإقتناعية ، والفلسفة تقوم على الأدلة البرهانية ، والنبى يتصل بالعقل الفعال عن طريق المخيلة ، والفيلسوف يتصل به عن طريق العقل ، هذه الفروق – وهى فى نظرنا خيالية وليدة خيال الفارابى – هى ذاتها ترفض قضية التوحيد بينهما من أساسها لأنها فروق جوهرية فى نظرهم ، فكيف تكون ثمة فروقٌ جوهرية ثم تقيم وحدةً ؟

كذلك كان اضطراب نتائجها مسوغات كافية أمام الفكر الإسلامى ليكافحها ويناهضها ، ودعوة لينظر إلى القضية من جديد . وتحددت أسباب مكافحة الفكر الإسلامى للمدرسة الفلسفية من حيث نتائجها الفلسفية ، وليس من حيث إنها تبحث فى فلسفة وافدة . فاتجاه المدرسة فى حد ذاته كان أشد ضررًا على الفلسفة وعلى تحديد مستقبلها من موقف الفكر الإسلامى ضدها .

من هنا برز اتجاه رافض لقضية التوفيق من داخل دائرة الفكر الإسلامى وكان أصحاب الاتجاه الرافض لقضية التوفيق ينظرون إلى القضية من خلال صياغة عقلية أكثر تحرراً من المدرسة الفلسفية التى ربطت العقل بين مقدسين فى نظرها هما الفلسفة والدين ، وذلك ما رفضه الفكر الإسلامى . أما الفكر الإسلامى فقد أسند كلا منهما إلى شرعية انتسابه فنسب الدين إلى الوحى والفلسفة إلى العقل ، وأصبحت الفروق كالآتى :

* الدين مصدره الوحى ، والفلسفة مصدرها العقل .
* الدين طريقه نبى معصوم من الخطأ ، والفلسفة طريقها فيلسوف ليس له هذه العصمة ولا يرغب هو فيها .
* الدين قضاياه يقينية ، والفلسفة ليست قضاياها كذلك .

بتلك الفروق الثابتة حدد الفكر الإسلامى موقفه من الدين وموقفه من الفلسفة فى مجالات النظر وبها أصبح الدين ديناً والفلسفة فلسفة من غير تعسف فى التأويل ، ومما تجدر الإشارة إليه أن الموقف من قضية التوفيق يختلف عن الموقف من الفلسفة إذ الآخر يأخذ بالفلسفة

ويرفض التوفيق والثانى يرفض الفلسفة كلية ، وسنعرض له فيما بعد .

ويبدو من وجهة نظرنا : أن افتعال قضية الفلسفة والدين ، ومحاولات المدرسة نحو تحقيق وحدة بينهما ، هى التى أظهرت الفلسفة أنها غير متآخية مع الدين أمام الفكر الإسلامى . ثم إصرار المدرسة على ذلك جعل العلاقة بين الاتجاه الموفق قائمةً على التنابذ فى بعض الأحيان ، وفى غالبها على نبذ كل منهما محاولات الآخر من غير تفاهم رشيد . نتيجة ذلك تحولت قضايا الجدل إلى قضايا عقيمة لا تهم الدين ، ولا الفلسفة ، ولا المجتمع ، وذلك بسبب ضيق النظر والتعصب . وأسبغ كل منهما على الآخر أوصافاً صنعت حواجز منعوا بها مشورات الرأى ورؤية أبعاد الخلاف الفكرى بينهما وفضلوا لغة المحاور على رأى الحوار المشترك .

ثالثاً : محاذير التوفيق ونتائجه :

إن إقامة وحدة بين الدين والفلسفة محاولة صعبة وعسيرة على الدين والفلسفة من حيث الناحية الموضوعية لأننا إذا ساوينا بين الدين والفلسفة وأردنا ذلك ففى أى موضوع ؟ نريد أن نسير مع القضية متدرجين درجة درجة .

أولاً : من حيث مصدرهما :

مصدر الدين : الوحى ، ومصدر الفلسفة : العقل . إذا قلنا من وجهة النظر النظرية ، وآمنا بقضية التسوية فمعنى ذلك أننا نساوى بين العقل والوحى أى أننا نساوى بين قضايا يقينية وقضايا جدلية ، وتصبح خصائص الوحى هى خصائص العقل وخصائص العقل هى خصائص الوحى ، وتلك نتائج تنفر منها الفلسفة ، ولا يرضى عنها الدين إذ القضية من حيث المصدر غير قابلة للمساواة ، فلو وافق الفيلسوف على أنه سوف يأخذ مواصفات الوحى ستلغى الفلسفة ، ولو وافق النبى على أن يأخذ مواصفات الفيلسوف سيلغى الدين أى سوف نجد فى النهاية أننا بين دين فقط أو فلسفة فقط .

ثانياً : من حيث العقل :

نلاحظ أن جميع الأنبياء يعطون للعقل قيمته بيد أنهم يجعلونه فى منزلة تالية للوحى ، أما الفلاسفة فإنهم على النقيض من ذلك فغالبيتهم تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى حتى فلاسفة المدرسة الفلسفية فى الفكر الإسلامى ومعارف الوحى تالية له ، والبعض يؤمن بالعقل بالدرجة الأولى ولا شىء غيره ، ومعارف الوحى غير ثابتة له فينكرها . أى أن بعض الفلاسفة يثبت الوحى وبعضهم لا يثبته ، وهذا الموقف فى حد ذاته يمنع الشكل التوحيدى للقضية . فالفلسفة تحمل فى نفسها هذه الآراء المتناقضة فى الموضوع الواحد ، أما النبوة فهى منحة إلهية لا يمنح إياها إلا من كان ذا عقلٍ فريد أى أن النبى مفكر وعاقل ، والنبى يعترف بالعقل غير أنه

لا يعترف أنه مصدر الوحى إليه وليس وليد تفكيره ، هذا فضلاً عن قضايا الإيمان التى يؤمن بها النبى ويرى الفيلسوف فيها حرجاً ، فهو قد يؤمن بها وقد لا يؤمن ، ودائماً وضع الفلسفة الإلهية مع الدين فى حرج :

● فالنبى يعترف بأن النواميس تجيئه من قبل الوحى .

والفيلسوف لا يرى ذلك إنما هو دائم البحث عنها وفيها وقد يوفق وقد لا يوفق .

● النبى يعترف ويعلن ذلك بأن منحة النبوة.والوحى ومعجزاته سبيلها الله ؛ إذ الله فى عرف النبى قضية مسلمة وليست قابلة للجدال والنقاش فى نفسه ، لا فى نفس قومه لأنه يجادلهم لإثباتها لهم .

* والفيلسوف يرى أن قضاياه الفلسفية طريقها : العقل والمنطق وهو مرتبط بنتائج فكره ، فقد يصل إلى مرتبة الاعتراف بالله وقد لا يصل ، وإذا وصل إلى مرتبة الاعتراف بالله فإنه قد لا يعترف للنبى بأنه نبى وأن ثمة وَحْيًا وراءه .

يقول الدكتور عبد الحليم محمود : « ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه : إنه انصراف عن النص الإلهى إلى العقل ، ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة ، وفى ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل فى النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة »[٩٨] إذ هناك صعوبات تخرج العقل عن حد الاعتدال إن تشبث بالتوحيد بينهما ، وذلك كما حصل فى المدرسة الفلسفية فى الإسلام ، فالفلسفة مازالت ترى فى نفسها عجزاً عن حل مشكلات ما وراء الطبيعة ، ومازالت ترى أن عالم الغيب مشكلة عجزت عن الوصول إليه ، وكانت إذا ما عجزت عن الوصول إليه فإما أن تسلم بعجزها وتطلب عون الدين ، أو تلوى عنقها عنه وتصفه بأنه خرافة ، وبين الرأيين فرق : إن الموقف الذى وصف نفسه بالعجز واتهم وسائله المعرفية عن الوصول إلى عالم الغيب فيه خطوة إلى الإيمان ، أما الموقف الذى وصف الدين بالخرافة فيه تقهقر عن الإيمان وأقل ما يوصف به : الجمود والبلادة . وفى النهاية إذا وافقنا على قضية التوفيق وفق مقولة المدرسة الفلسفية كما عرضناه فهذا معناه أن الفلاسفة يؤمنون بعالم الغيب ومشكلات ما بعد الطبيعة ، وتاريخهم لا يشهد لهم بذلك .

* * *

الأثر الفكرى المتبادل بين الفكر الإسلامى والفلسفى للمدرسة الفلسفية (٩٩)

أما بعـــد ...

فلقد دخلت الترجمات الفلسفية الديار الإسلامية إلى اللغة العربية فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين ، وكانت أول ما أحدثته من ظواهر التغيير فى الجماعة الإسلامية وفكرها أن أصبح « لفظ فلسفة » يطلق على فكر جماعة إسلامية ، وهم أنفسهم أصبح يطلق عليهم فلاسفة ، وهم الذين تخصصوا فى دراسة الفلسفة ترجمةً أو شرحاً أو كل من اشتغل بها وبفروعها فى جميع المجالات وهم : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا والغزالى وابن رشد ، والرازى الفيلسوف الطبيعى ... الخ .

وأصبح لها – أى لتلك الترجمات – من تراث الأوائل مدرسة يؤمها أساتذة وتلاميذ ورواد المعرفة ، وكان من أهم مسئوليتها تهيئة الذهن الإسلامى للفلسفة وقضاياها ـ كما قدمنا ـ وأصبح لها دورها الفعال بما أثارته من قضايا فكرية وبما أحدثته فى الصبغة التعليمية والتأليفية والثقافية ، ونود أن نقدم بعضاً من تلك التأثيرات المتبادلة على وجه الإجمال :

أولاً : حدث على مستوى اللغة العربية أن وجدت مصطلحات جديدة لعلوم جديدة مثل : فلسفة ـ منطق ـ الرياضة ـ الطبيعة ـ العلة ـ الصورة ـ الهيولى ـ موسيقى ـ كيمياء .... كل هذه علوم لها مصطلحاتها ، ووفدت على اللغة العربية ، ونشطت المدرسة الفلسفية إلى ترجمتها ، فأثرت بها اللغة العربية ووظفت لها مصطلحات كثيرة ، ومما ينبغى قوله – فى هذا المقام –: إن دعوى عدم صلاحية اللغة العربية ـ الشائعة فى عصرنا هذا ـ للعلم الحديث تُعَدُّ دعوى من غير أساس تاريخى ، ويطعنها تاريخ المدرسة الفلسفية فى المجتمع الإسلامى وجهودها فى الترجمة .

ثانياً : ظهر على المستوى الثقافى سعة فى المضمون والشكل ، يعنى بعد أن كان المسلم يلم بالفكر الإسلامى فقط أصبح يلم أيضاً بالفكر الإغريقى والشرقى إمَّا بقصد الاستفادة وإما بقصد الرد والنقد ، فإن عليه فى كلتا الحالتين أن يلم بالفكرين معاً ، وإن كان من المفكرين الإسلاميين فإنه يرى أن عليه التقصير إن لم يلم بها .

كذلك حدث على المستوى الثقافى أنْ وجدت قضايا لم تطرح من قبل على ساحة الفكر الإسلامى وهى تعتبر بلا شك من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامى والفلسفة ، وهى ظهور قضايا جديدة لم تكن قد ظهرت من قبل إلا بعد ترجمة الفلسفة مثل قضية الفلسفة والدين ، وهى قديمة منذ مدرسة الإسكندرية ... لكنها جديدة بالنسبة للفكر الإسلامى .

والسبب فى ظهورها هو « الجدل الدائر بين جدوى الفلسفة أو عدم جدواها فى الحقل الإسلامى » فكان لابد من جماعة المدرسة الفلسفية أن تنهض بعبء الرسالة التعليمية للفلسفة وبيان جدواها ونفعها لدى العقل والفلسفة والدين .

كذلك ظهرت فى الجانب الآخر قضية جديدة هى ما عرفت باسم « العقل والنقل » فهذه القضية تتوخى الشرح والتوضيح لقيمة الفكر الإسلامى ومعقوليته وعلاقة العقل بالنص المقدس وحدوده ، وتوضيح قضايا النقل من قضايا العقل ، ودعوة العقل إلى تبنى بناء العلوم الإسلامية على قواعد عقلية من أجل هدف دينى كعلم مصطلح الحديث ، وهو علم نقلى لتحرير نص الحديث من التزييف والتدليس وتاريخ الرواة وتتبعهم وفحص المزيف من الرجال من غيره ... وعلم أصول الفقه وهو قد وضعه الشافعى على غرار منطق أرسطو لغاية دينية ... كل ذلك كان فى توضيح الترابط بين العقل الإنسانى ومنهجه والنص الإلهى وكيفية فهمه . وبفضل هذه الرؤية قام حوار صحيح بين العقل والنقل .

- قضية الدين والفلسفة طرحتها المدرسة الفلسفية .
- وطرح مقابلها فى الفكر الإسلامى قضية العقل والنقل .
- الهيولى والصورة أو اللاهوت والناسوت .
- وطرح مقابلها فى الفكر الإسلامى المادة والروح والعلاقة بينهما .
- علاقة الله بالعالم .
- طرح مقابلها أيضاً فى الفكر الإسلامى مخالفة الله للحوادث .
- والقول بالرأى بعضهم نزع إلى الرأى التشريعى والنظر فيه ، وبعضهم نزع إلى الرأى العقدى واعتبر الرأى فى العقيدة مهمته الدفاع عنها .

وتلك وظيفة علماء الكلام ومهمتهم تختلف عن علماء الشريعة فإن مهمة علماء الكلام الدفاع دون الاجتهاد .

أما علماء الشريعة فمهمتهم اجتهاد ودفاع ، وعلى ذلك يعتبر معنى الرأى فى الجانب العقدى يعنى الفهم والدفاع .

أما الرأى التشريعى فيعنى ما سبق بالإضافة إلى معنى الاجتهاد .

وظهر اتجاه آخر رفض العقل والرأى ، وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وذلك هو التيار الشيعى أو اللاعقلى .

حتى إن الأصول الخمسة التى كانت عمد المذهب الاعتزالى ألفت مقابل أحداث فكرية جدت على الفكر الإسلامى ، فقضية توحيد الذات والصفات كانت مقابل الدعوى بتعد

مقولة الفلاسفة القدماء والمسيحية ، والأصل الثانى من مذهبهم : العدل ، كان مقابل الجبرية بأن العبد غير مختار وأسندوا الظلم إلى الله ، وأصلهم الثالث : الوعد والوعيد ، كان رداً على المرجئة الذين قالوا : لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، واعتبروا وعيد الله لغواً . وأصلهم الرابع : المنزلة بين المنزلتين أطلقه المعتزلة على صاحب الكبيرة ليتميز به عن عبدة الأوثان وغيرهم وأصلهم الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، يعنى نشر الدعوة إلى الإسلام ودفع أوهام الزنادقة هذه أصول المعتزلة الخمسة التى ألفت فى سبيل الدعوة إلى الإسلام أو الدفاع عنه .

رابعاً : كذلك من الأثر المتبادل بينهما أن دخل كثير من المفاهيم فى الفكر الإسلامى كمصطلح الواجب ، وواجب الوجود ، والوجود لذاته ، والعقل الأول ، والعلة ، والمعلول ، والمفاهيم المنطقية برمتها ، ودخل علم الكلام الإسلامى مصطلحات وافدة مثل : هل الصفات عين الذات أو هى زائدة على الذات – وقضية خلق القرآن ، إلى غير ذلك من المفاهيم والقضايا التى دخلت على الفكر الإسلامى ، هذا فضلاً عن تأثر الفكر الإسلامى بتنظيم العلوم . ونرى فى الجانب الآخر وهو أثر الفكر الإسلامى على الفلسفة ، وذلك واضح من جوانب عديدة منها :–

(١) بحث نظرية النبوات كمظهر من مظاهر علاقة الله بالإنسان .

(٢) بحث معرفة الله بالجزئيات ، وقد كانت الفلسفة قبل ترى أن معرفة الله قاصرة على الكليات .

(٣) قضية خلق الله للعالم ، وقد كانت الفلسفة قبل ذلك لا ترى هذا .

(٤) البعث الجسمانى وقد كانت ترى قبل أن البعث غير جسمانى .

وغير ذلك من القضايا التى كانت صريحة فى الفكر الإسلامى ، ثم تبنتها الفلسفة لنفسها شرحاً وتفصيلاً .

وغير ذلك من القضايا التى شغلت العقل الإسلامى وفكره وبات يرى أن عليه أن يستوعبها .

خامساً : على مستوى الرأى الفكرى الإسلامى ظهر انقسام فيه حول الفلسفة وأهميتها وقيمتها وفائدتها ، فوجد هناك إسلاميون فلسفيون يحبون الفلسفة ، ويشاركون فيها ترجمة أو شرحاً أو تأليفاً أو تدريساً ، وهؤلاء هم الذين كونوا المدرسة .

ووجد فى الجانب الآخر إسلاميون لا يرغبون فى الفلسفة ، ولا يأخذون بها أورد السبكى فى فتاويه مسألة فى رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعاً

ويثاب على تعلمه ؟ وهل يكون المنكرِ عليه جاهلاً ؟

أجاب الشيخ الإمام – رحمه الله –: الحمد لله ، ينبغي أن يقدم على ذلك الاشتغال القرآن والسنة والفقه حتى يرتوى منها ويرسخ فى ذهنه الاعتقادات الصحيحة ، وتعظيم الشريعة وعلمائها ، وتقيص الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية فإذا رسخ قدمه فى ذلك ، وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عليه الشبهة على الدليل ، ووجد شيخاً دينا ناصحا حسن العقيدة أو من ليس كذلك ، لكنه لا يركن إلى قوله فى العقائد ؛ فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق وينفع به ، ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها فى كل بحث . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علم عقلى محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد ؛ لأنه إنما يستعمل فى فريضة شرعية أو مساحة أو مال ، ولا يزدرى صاحبه غيره ، وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق وإن كان سالماً فى نفسه فإنه يتعاظم ويزدرى غيره فى عينه ، ويبقى يعتقد فى نفسه سقاطة نظر من لا يحسنه ، وينفتح له به النظر فى بقية علوم الحكمة من الطبيعى الذى ليس فيه الخطأ ، والإلهى الذى أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشريعة ، فمن اقتصر عليه و لم تصنه سابقة صحيحة خشى عليه التزندق أو التغلغل باعتقاد فلسفى من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد فى سبيل الله وآخر يقطع به الطريق . انتهى .

ويمثل هذا الاتجاه جماعة « من أهل الحديث والفقهاء والصوفية » غير آن هذا الاتجاه بالغ فى موقفه من الفلسفة فحوله من الموقف الموضوعى إلى موقف عدائى يرفض الفلسفة كلية ، وحمل عليها بالهجوم إلى حد إصدار الفتاوى المكفرة لمن يتعلمها أو يقاربها . وهناك اتجاه يدعو للنظر إلى القضية من جديد من خلال نظرة معتدلة إلى حد ما ، فرأى « أن رفض الفلسفة بالكلية منطق غير سليم ، وكانت من وجهة نظره : أنها تشتمل على مجموعة من العلوم ، ولعلكم تذكرون حين قلنا : إن جميع العلوم أبناء علات للفلسفة ، فعلينا أن نرى الأمر بميزان العدالة ، فاستثنوا منها علوم الفلك وتدبير البيت والرياضة وغير ذلك من العلوم وكذلك (المنطق) ، وهى علوم تنفع الإنسان فى مسيرته الحضارية ، حتى بالغ بعضهم فجعل المنطق وهو فرع من فروع الفلسفة شرطاً للمجتهد (أى من شروط الاجتهاد دراسة المنطق على اعتبار أن المنطق هو من قواعد الفكر السليم) ؛ ولذلك عرفوه بقولهم : (هو عصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر) غير أن ابن الصلاح عارض فى ذلك ، بعد ما قال : (لقد حاولت تعلمه فلم يتيسر لى ووجدت أن تعلمه لا ينفع المجتهد) ، ورأى هذا الرأى أيضاً الإمام النووى وهو أحد المجتهدين فى مذهب الشافعى . أما الغزالى فقد أنصف النظر والقول

حين حصر قضايا الفلسفة فى عشرين مسألة من أراد الاطلاع عليها سيجدها فى كتاب تهافت الفلاسفة ، ثم بعد أن حصرها رأى أنه يوافق الفلاسفة فى سبع عشرة منها ، وهى مسائل يجوز فيها الخلاف وحولها الاختلاف ، والمسائل الثلاث الباقية كفّرهم فيها ..

فنلاحظ بعد هذا العرض أن الفلسفة الإلهية هى التى استبعدت من مجال التفلسف فى المدرسة الفلسفية ، وإن كل خلاف حول الفلسفة ينحصر فى « الجانب الإلهى فى الفلسفة الإسلامية » ونلاحظ — من غير تحرج فى القول — ان الفكر الإسلامى لم يخلّ الدار من اصوله أمام دخول الفلسفة المجتمع الإسلامى وإنما حاول أن يجددها من غير أن يحدد إقامتها ، ولاسيما فى القضايا التى يعتبر الخوض فيها من المنهيات ، فهذا من الأثر المتبادل بين الفكر الإسلامى والفكر الفلسفى ، فكلاهما حد من مجال الآخر ، ولذلك نلاحظ أن الغزالى حين عنون كتابه (تهافت الفلاسفة) فإن الملاحظة العابرة إلى هذا العنوان تشير إلى أن الغزالى كان منهجيًّا فى عنوانه فهو قال : « تهافت الفلاسفة » على أساس أن الفلاسفة جمع فيلسوف والفيلسوف قد يخطىء وقد يصيب ، ويقصد فلاسفة معينين ، ولم يقل بتهافت الفلسفة ، على أساس أن الفلسفة غير الفيلسوف ، فهناك من الفلاسفة من كانت له فلسفة فيها التحرى الراشد ، وهناك من كانت له فلسفة غير رشيدة ، فالصواب والخطأ يلحق الفيلسوف ، ولم يقل تهافت العقل على أساس أن العقل ليس هو الفلسفة ولا الفيلسوف ، وإنما العقل هو أوسع من ذلك كله ، ولذلك كان موفقاً فى عنوانه « تهافت الفلاسفة »[١٠٠] .

يقول الشيخ أبو زهرة[١٠١] وهو يصف موقف الأشعرى عندما كون مذهبه : « وفى الحقيقة أن آراءه كانت وسطاً بين المغالين — بين النفى والإثبات — والمتجاذبين لأطراف النزاع من المعتزلة والحشوية والجبرية ثم يقول : وهو قد اختار ذلك الوسط من الآراء الفلسفية التى لها صلة بالقرآن ثم يقول : وقد استعان فى سبيل ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة » . من هنا نستطيع القول إن الحركة الثقافية فى المجتمع الإسلامى نمت وأصبح هناك تميزات لمستويات المدارس الفكرية ، وازداد العقل الإسلامى خصوبة بما طرح عليه من قضايا ، بل أصبح الجو الإسلامى بعد تغلغل التراث الفلسفى فيه مشحوناً بتيارات بعضها يستند إلى الوحى ، وبعضها يستند إلى التراث الوافد ، والبعض الآخر يستند إلى التوليدات الفكرية ، ورغم تلك التيارات فقد ظل الإسلام مركزاً لدوائره الثقافية . ويفيد فى هذا المقام أن نشير إلى بطلان القول الذى يرمى الإسلام بالتزمت والجمود ؛ لأن الإسلام رعى شئون الإنسان الثقافية ، ورعى العقل الإنسانى حين حفظ عليه حريته وكفل له شئون فكره .

بعد ما سبق بات واضحاً أن ثمة تأثرا وتأثيرا ظهر فى مكونات المدرسة الفلسفية ومكونات

الفكر الإسلامى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : ليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذى جعل من الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين مَنْ يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحاً قويًّا .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير للعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها فهى أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا[١٠٢] .

ونزيد فى القول على ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق فنقول : إن الفكر الإسلامى صبغ المدرسة الفلسفية بغايته واتجاهه حتى أصبح فلاسفتها دعاة من طراز فريد إلى الفكر الإسلامى ، وظهرت مدرستهم على أنها هامش للفكر الإسلامى فى مجال الإلهيات وسوف نلاحظ ذلك فى محاضرتنا المقبلة التى ستكون حول قضية الدين والفلسفة أو محاولة التوفيق بين تراثين : تراث أصيل وتراث وافد .

« ومن غير شك أنه لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم ، فأصول الفقه والفقه نفسه وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مدينة فى تطورها وتنظيمها إلى حد كبير للفلسفة الإغريقية فى نواحيها المختلفة »[١٠٣] .

ومن الأمور البارزة فى تأثر الفلسفة بالفكر الإسلامى الجانب الميتافيزيقى هذا الجانب بالذات هو ما يخص الفلسفة ، حتى فى العصر الحديث نلاحظ أن الفكر الإسلامى أثراه ونماه حتى أصبح مفهوم الميتافيزيقا يطلق بمعنيين :

* يراد به ما وراء الكون (عالم الغيب) فيشمل ما وراء عالمنا المنظور مما لا تدركه معارفنا البشرية لأنها محدودة الوظيفة ، كالحق تعالى شأنه وصفاته وتنزيهه ، وعلاقته بخلقه ، والحشر ، والملائكة ، والجنة والنار ، هذا القسم لا يخضع للمعارف البشرية إنما أساسه الوحى الإلهى ، وعلاقة الإنسان به علاقة إيمان . والدين الوحيد الذى أفاض فى هذا الجانب هو

الدين الإسلامى .

* ومعنى آخر يراد به ما وصفه أرسطو وهو القسم الدنيوى من الميتافيزيقا ، وهو ما أطلق عليه أرسطو الفلسفة الأولى التى تدرس الكائن من حيث إنه كائن كذلك تدرس الأشياء من حيث أسبابها وعللها وجوهرها حتى تتسلل إلى أعلى المبادىء والعناصر حتى المبدأ الأعلى أو علة العلل ، فهى تلبى حاجة الإنسان إلى فهم شامل مطلق غير أنه قائم على المعرفة البشرية فى الميتافيزيقا التى وضعها أرسطو ، وهو المعنى الثانى ، وأما المعنى الأول فهو ما استفادته الفلسفة من الدين الإسلامى ، وأصبحت الميتافيزيقا بمفهوميها أحد أجزاء الفلسفة الإسلامية ولها مميزاتها على ميتافيزيقا أرسطو ، وهى بهذين المفهومين تعتبر معلما بارزا يشير إلى حقيقة انتسابها الإسلامى .

تعقيب

وسواء تبنى المسلم الفلسفة الإغريقية أو نبذها فإنه كان مسلماً ، وظل المسلم مسلماً تختلف مثله العليا عن مثل الإغريق . فالإغريقى والمسلم يطلب كل منهما : الحرية السياسية ، ولكن الإغريقى كان يرى : أن الحرية غاية وسيلة التعبير عنها هى المجتمع الحر الذى يحكم نفسه ، والذى يصوغ قوانينه ، ويعبد الآلهة التى ترضيه ، أما الحرية لدى المسلم فهى وسيلة تمنع كل تدخل يعوق إخلاصه لشريعته المنزلة ، والتى لا يستطيع بشر أن يغير منها كذلك يعبد ربًّا واحداً ، ويمنعه إيمانه به أن يعبد معه معبوداً آخر .

وكذلك من الطرفين : المسلم والإغريقى يطلب الحكمة ويتخذ السبيل إليها ، ولكن اليونانى يرى فى الحكمة أنها وليدة العقول ، أما الحكمة عند المسلم فهى التقوى . ولئن تنازعت المثل عند المسلم واليونانى فإن العالم فى حاجة إليهما .

* * *

الهوامـــش

(١) يراجع فى هذه المرحلة :

(١) سيرة ابن هشام شرحى الروض الأُنف للسهيلى ، المطبعة الأميرية .

(٢) طبقات ابن سعد – بيروت .

(٣) تاريخ الطبرى – دار المعارف .

(٤) فى الفكر الدينى الجاهلى لصاحب البحث – دار المعارف .

(٢) يراجع سيرة ابن هشام شرح روض الأُنف للسهيلى – القاهرة .

(٣) المرجع نفسه ، وراجع الفكر الدينى الجاهلى – محمد إبراهيم الفيومى ، دار المعارف .

(٤) سورة الحج . الآية ١٧ .

(٥) يراجع لمزيد من التفصيل : فى الفكر الدينى الجاهلى ، د . محمد إبراهيم الفيومى – دار المعارف .

(٦) يراجع فى هذه المرحلة :

(١) المراجع السابقة ويزيد عليها .

(٢) الإتقان فى علوم القرآن .

(٣) قواعد التحديث ، جمال الدين القاسمى ، دمشق .

(٤) السنة قبل التدوين : الشيخ محمد أبو زهرة .

(٧) قواعد التحديث لجمال الدين القاسمى (دمشق ١٣٥٣ هـ) (ص٥١ – ٥٣) ، مصطلح الحديث لعبد الغنى محمود (مصر ، الطبعة الثانية(١٣٣١ هـ – ١٩١٣م) (ص٢ – ٥) .

(٨) يراجع بالإضافة إلى ما سبق من مراجع :

(١) نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى : د . على حسن عبد القادر .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى تحقيق ودراسة د . محمد بن فتح الله بدران .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى تحقيق الشيخ : محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٤) مقدمة ابن الصلاح تحقيق د . عائشة عبد الرحمن .

(٥) التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

(٦) قضايا فى الاجتماع الإسلامى – محمد إبراهيم الفيومى – الأنجلو المصرية .

(٩) يراجع : قضايا فى الاجتماع الإسلامى – د . محمد إبراهيم الفيومى ، الأنجلو المصرية .

(١٠) يراجـــع :

(١) فتح البارى لابن حجر العسقلانى جـ٤ المطبعة الأميرية .

(٢) مالك بن أنس للأستاذ الشيخ أمين الخولى ، دار الكتب الحديثة .

(٣) جامع بيان العلم جـ٢ طبعة الموسوعات ١٣٢ .

(٤) سورة النساء : آية ٨٢ .

(٥) سورة الاسراء آية ٨٥ .

(٦) القرآن والفلسفة ، دكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف

(٧) قضايا فى الاجتماع الإسلامى ، محمد إبراهيم الفيومى .

(٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٩) الإمام الغزالى وعلاقه اليقين بالعقل ، د . محمد إبراهيم الفيومى .

(١١) سورة النساء : آية ٨٢ .

(١٢) يراجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(١٣) يراجـع :

(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة - دار الحياه - لبنان .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ديور ، ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية - ماجد فخرى ، ترجمة : كمال اليازجى ، دار لحياة - لبنان .

(٤) الفهرست لابن النديم .

(٥) معالم الفكر العربى - د . كمال اليازجى .

(٦) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ديلاس أوليرى ، ترجمة : تمام حسان .

(٧) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - عبد الرحمن بدوى .

(٨) فى الفكر الدينى الجاهلى - د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٩) جوهرة التوحيد - اللقانى ، شرح البيجورى .

(١٤) يراجع الفهرست لابن النديم .

ويراجع : جوهر التوحيد - اللقانى ، شرح البيجورى .

(١٥) ص ٢٥٨ طبعة السندوبى .

(١٦) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » لأن أرسطو فى أثنائها يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقى من نفسه ، وفى ختام المحاورة ترتخى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . تاريخ الفلسفة الإسلامية د . ماجد فخرى .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » والفيلسوف الذى يتكلم هو سقراط . وعلى القارىء الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لنستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب .

(١٧) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريضى ببرلين عام ١٨٨٢ .

(١٨) نفس المصدر ص ٨ .

(١٩) نفس المصدر ص ٣ .

(٢٠) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٢١) نفس المصدر ص ٥ .

(٢٢) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (الأسطقسات الإلهية) لبرقلس.

(٢٣) يراجـــع :

(١) معالم الفكر العربي ، د . كمال اليازجي .

(٢) ما بعد الطبيعة ترجمة ماجد فخرى ، النصوص الفلسفية الميسرة .

(٣) مبادىء الفلسفة القديمة — النصوص الفلسفية الميسرة .

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، عبد الرحمن بدوى ، وخاصة بحث من الاسكندرية إلى بغداد ، ماكس مايرهوف .

(٢٤) مبادىء الفلسفة القديمة — النصوص الفلسفية الميسرة .

(٢٥) يراجع : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : عبد الرحمن بدوى وخاصة من الإسكندرية إلى بغداد د . ماكس مايرهوف .

(٢٦) يراجـــع :

(١) رسائل الكندى الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٢) رسالة الفلسفة الأولى — تحقيق : د . أحمد فؤاد الأهوانى .

(٣) طبقات الأطباء ، ابن أبى أصيبعة — دار الحياة — بيروت .

(٤) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٥) الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى ، محمد البهى .

(٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ديبور — ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٧) معالم الفكر العربى — كمال اليازجى — دار العلم للملايين .

(٨) التفكير الفلسفى فى الإسلام ، الإمام عبد الحليم محمود — دار المعارف .

(٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ترجمة : كمال اليازجى .

(١٠) ملاحظات على المدرسة الإسلامية ، الدكتور محمد إبراهيم الفيومى .

(٢٧) ووفق هذا المعنى ما ذكره ابن عدى على شرح مقالة أرسطو فى ما وراء الطبيعة .

قال أرسطو :

ومن العدل أن لا نقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم فى الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر أيضاً من كان له ذلك ولو بعض الحظ ؛ فإنهم قد أعانونا بعض المعرفة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها . فإن طيموثاوس لو لم يكن لكنا سنعدم كثيراً من تأليف اللحون ، ولو لم يكن فرونس لم يكن طيموثاوس . وعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم فى الحق ، وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب فى كون هؤلاء .

قال يحيى بن عدى : أمّا أنّ شكر الحسن واجب (٢٦٨ أ) على المحسَن إليه ، فظاهر لكل ذى عقل صحيح ، ومن فعل ما يجب عليه فعادل ؛ وشكر المحسن إذاً عدل ، ولأنه لا إحسان أفضل من إحسان من جاء بالأفضل ، ولا شيء أفضل للإنسان مما يُصير به ذاته على أفضل أحوالها ، وهذا هو علم الحق ؛ فشكر من كان سبباً له فى علمه بالحق واجب ، ولأن أسلافنا الذين كانوا أسباباً لعلم الحق باستخراج مائيته وافادتهم إيانا وتخريجهم عقولنا بذلك أسباب لتكون مفيدين منها ،

فمن البين أن لهم حظاً فى وصولنا إلى ما وصلنا إليه من علم الحق ، وقسطا فى الإحسان إلينا به ؛ ولذلك يجب علينا لهم الشكر . وقوله فى ذلك واضح مستغن عن شرح ، سوى أن نعرف أن قوله : « وذلك أنهم راضوا عقولنا وخرجوها » – أتى به سبباً لشكر الذين شاركاهم فى آرائهم ، ووسطا تبين به ذلك . وقوله : « وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف ، وكان آخرون السبب فى كون هؤلاء » – تصحيح لقوله : « فعلى هذا المثال يجرى الأمر فيمن تكلم فى الحق » . وإنما أتى بما قاله فى هذا الفصل لكى (٢٦٨ ب) يجمع مع العلم بالحق العمل بالعدل ، فتكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص .

(٢٨) يراجـــع :

(١) كتاب النصوص .

(٢) التعليقـــات .

(٣) تحصيل السعادة . من مطبوعات مجلس دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥ .

(٤) الثمرة المرضية فى الرسالات الفارابية دبتريص سنة ١٨٩٠ .

(٥) ما ينبغى تعلمه قبل الفلسفة ومعنى الفلسفة – المطبعة السلفية .

(٦) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

(٧) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، عبد الرحمن بدوى – النهضة المصرية .

(٨) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، إبراهيم بيومى مدكور ، دار المعارف .

(٩) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(١٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ، ترجمة كمال اليازجى .

(١١) التفكير الفلسفى فى الإسلام– عبد الحليم محمود .

(١٢) معالم الفكر العربى – د . كمال اليازجى .

(١٣) ابن باجة وفلسفة الاغتراب – د . محمد إبراهيم الفيومى – دار الجيل .

(٢٩) يراجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – د . عبد الرحمن بدوى وخاصة أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل – جولدتسيهر .

(٣٠) يراجع طبقات الأطباء – ابن أبى أصيبعة .

(٣١) يراجع رسالة للفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان – من كتاب رسائل فلسفية : للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى – جمع وتحقيق البحاثة المحقق د . عبد الرحمن بدوى .

(٣٢) يراجع نفس المرجع السابق .

(٣٣) بياض فى ط بمقدار ٤ كلمات .

(٣٤) يراجع للمصدر السابق نفسه .

(٣٥) يراجـــع :

(١) معلق المشرقيين .

(٢) مجموعة رسائل ابن سينا .

(٣) الشفا – الجزء الأول .

(٤) طبقات الأطباء ، ابن أبى أصيبعة .

(٥) سيرة ابن سينا كما حكاها ابن سينا من كتاب طبقات الأطباء ابن أبى أصيبعة ونسخة من نشر د . أحمد فؤاد الأهوانى .

(٦) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وخاصة بحث كارلو ألفونسو نلينو : محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية .

(٧) تمهيد فى الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

(٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخرى ترجمة كمال اليازجى .

(٩) معالم الفكر العربى ، كمال اليازجى .

(١٠) ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام – محمد إبراهيم الفيومى .

(١١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(١٢) التفكير الفلسفى فى الإسلام – عبد الحليم محمود .

(١٣) الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل – محمد إبراهيم الفيومى .

(١٤) ابن باجة وفلسفة الاغتراب – د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٣٦) كانت القصبة السياسية لولاية خراسان . ثم أصبحت المركز الثقافى والدينى لمملكة طخارستان . وفى سنة ٦٥٣ شن عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها . واجتاحها جنكيز خان سنة ١٢٢٠ فدمرها .

(٣٧) مدينة أوزبيكستان (الاتحاد السوفيتى)، على ملتقى الطرق بين روسيا وفارس والهند والصين .

(٣٨) هو نوح الثانى ابن منصور (٩٧٦ – ٩٩٧) جلس على العرش وهو فى عمره فتولى الحكم أمام الوزير أبى الحسين عبدالله العتبى . ولم يتمكن من إخضاع أمراء الأقاليم وأخصهم سبكتكين .

(٣٩) أو السبعية طائفة من أهل الشيعة ينتسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سادس الأئمة . وهم يقيمون اليوم فى الهند وسوريا .

(٤٠) دخــل (ن . ر) .

(٤١) عدة مواضع فى إيران وفارس وكرمان وهمدان . أشهرها نساخراسان .

(٤٢) بلدة فى خراسان .

(٤٣) مدينة فى خراسان فيها قبر الإمام على الرضا وقبر هارون الرشيد .

(٤٤) مدينة فى زياد جرجان وتدعى أيضاً استرباد .

(٤٥) من أمراء بنى زياد فى العراق العجمى وطبرستان (ن . ر) .

(٤٦) نسبة إلى جوزجان وهو اسم قديم لمنطقة فى بلاد تركستان الأفغانية قرب جيحون .

(٤٧) أبو طاهر بن فخر الدولة البويهى حاكم همدان وكرمانشاه .

(٤٨) مدينة فى إيران .

(٤٩) مدينة فى إيران جنوباً بغرب فيها قبر ابن سينا .

(٥٠) هكذا وردت والصحيح قرميسيس وهى معرب كرمانشاه – بلد – .

(٥١) اسم موضع فى العجم . (ن . ر) .

(٥٢) من أمراء بنى كاكاوية استوزر ابن سينا . وتوفى سنة ١٠٢٩ .
(٥٣) القرطـــاس .
(٥٤) مدينة فى إيران كانت عاصمة الصفويين قتل تيمورلنك أهلها وعمل هرما من ٧٠,٠٠٠ جمجمة .
(٥٥) فئة من المتعبدين واحدهم صوفى وهو عندهم من كان فانياً نفسه باقياً بالله تعالى مستخلصاً من الطبائع متصلاً بحقيقة الحقائق . ويطلق العامة عليهم الدراويش .
(٥٦) بلد بتخوم قومس من عمل خراسان .
(٥٧) كورة فى فارس .
(٥٨) من علماء اللغة .
(٥٩) ولد فى هراة . من علماء اللغة له كتاب التهذيب .
(٦٠) أبو الفتح على بن العميد (٩٢٠ – ٩٩٧) لقب بذى الكفايتين – السيف والقلم – ووزر لركن الدولة ومؤيد الدولة . ثم دست عليه الدسائس فسجن وعذب ومات .
(٦١) كاتب ديوان الإنشاء فى دولة بنى بويه .
(٦٢) وزير مؤيد الدولة الذى لقبه بكافى الكفاية له مؤلفات فى الأدب والشعر (٩٣٦ – ٩٩٥) ولد فى طالقان وتوفى فى أصفهان (ن . ر) .
(٦٣) مدينة فى إيران هى قاعدة إقليم فارس فتحها أبو موسى الأشعرى وعثمان بن أبى العاص فى أواخر خلافة عثمان . نشأ منها عدة علماء .
(٦٤) تقشـــر .
(٦٥) القطـــن .
(٦٦) عصارة الخشخاش وهو نبات يحمل أكوازًا بيضاء وهو منوم مخدر (ن . ر) .

(٦٧) يراجـــع
(أ) مقدمة منطق المشرقيين ، ابن سينا .
(ب) الإمام الغزالى ، محمد إبراهيم الفيومى .
(جـ) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .

(٦٨) يراجـع :
(أ) الرسالة التاسعة (فى أقسام العلوم العقلية) من مجموعة الرسائل .
(ب) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .
(٦٩) تاريخ الفلسفة فى الإسلام .
(٧٠) يراجع : تسع رسائل فى الحكمة – طبع القاهرة .
(٧١) يراجع : المثل العقلية الأفلاطونية ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين المحلية ، رقم ١٢ – وكالة المطبوعات – الكويت .
(٧٢) يراجع : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . د . عبد الرحمن بدوى وخاصة : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية – كرلو الفونسو نلينو .
(٧٣) رسالة الفلسفة الأولى – د . أحمد فؤاد الأهوانى .

(٧٤) يراجع : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية أحالنا إلى رسالة الفارابى لما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

(٧٥) الآنية : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية ، « التشريعات » للجرجانى وفى « دستور العلماء » : « الآنية التحقق ، وتحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية » .

(٧٦) « الشفاء » : الإلهيات ، الجملة الأولى ، المقالة الأولى ، الفصل الأول .

(٧٧) يراجع ما ذكرناه فى ص ٨٦ قسمته العقلية لفائدة الفلسفة .

(٧٨) ما ذكره الفارابى فى رسالته « تحصيل السعادة » يكاد يتابع فيها ما كتبه فى رسالة أسماها : « فى فلسفة أفلاطون وأجزاؤها وترتيب أجزائها من أولها إلى آخرها » نشرها الباحثة د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه : أفلاطون فى الإسلام : نصوص حققها وعلق عليها — دار الأندلس .

(٧٩) لمزيد من البحث والمراجع فى النواميس :

* ذكر أفلاطون فى كتابه النواميس : ترجمة أبى نصر الفارابى أن وضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك ، لكن من خلقه الله وهيأه لوضع النواميس .

* ثم ذكر أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفصيلتها وحقائق جميع الأشياء إلا بالمنطق والتدريس فيه .

* والناموس ليس محدثاً فى هذا الزمان لكنه شىء قد كان فى الأزمان القديمة .

* ينبغى أن تكون السنة الإلهية لا تفاوت فيها ولا خلل ومعنى التفاوت هو أن كل من نظر إليها فمن يأتى بعدها من أمثال واصفها يرتضيها ولا يعيب عليها .

فى المقالة الأولى من كتاب النواميس :

من تراه كان السبب فى وضع النواميس لكم ؟ أهو بعض الملائكة أو بعض الناس ؟

* يراجع : أفلاطون فى الإسلام — أ . د . عبد الرحمن بدوى .

(٨٠) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٨١) ص ٢ — ٣ من طبع بمباى . وفى « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ، طبع قسطنطينية سنة ١٢٩٨ ص ٢ — ٣ . وطبع القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ٣ .

(٨٢) المتوفى حول ١٠٥٠ هـ (١٦٤٠ م) .

(٨٣) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٣٩ دكتور عبد الرحمن بدوى . الناشر وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٧م .

(٨٤) « المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى » : كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م .

(٨٥) لاحظ التحفظ واللياقة فى التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون فى هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٨٦) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

(٨٧) راجع : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧م .

(٨٨) هو بريسون الفيثاغورى المحدث : ويرد اسمه أحياناً على الصورة (رونس) كما فى الفهرست لابن النديم .

(٨٩) يقدم الفارابى لرسالة : تلخيص نواميس أفلاطون بقول :

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو أن أفلاطون الحكيم لم تكن تسمح نفسه بإظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلك طريق الرمز والإلغاز والتصنيف لئلا يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل ، وإلى من لا يعرف قدره أو يستعمل فى غير موضعه ، قال الفارابى : وذلك فيه صواب . وهذا المعنى من أسرار كتبه ... ولا يميز بينها إلا من تمهر فى العلم الذى فيه كلامه – وهذا هو سبيل كلامه فى « النواميس » لعل ما قدمه الفارابى لتلك الرسالة كان أحد العوامل المشجعة للاتجاه نحو الحكمة المشرقية التى تميل إلى الرمزية والاتجاه نحو تآليفه الخاصة وهو ما أسماه بالمضنون به وقناعته بهذا الاتجاه حفزه ليرفض فلسفة أرسطو العقلية الجافة .

(٩٠) يراجع قضية التوفيق :

(١) تحصيل السعادة – الفارابى .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٣) تسع رسائل فى الحكمة – ابن سينا .

(٤) الملل والنحل – الشهرستانى . تحقيق : محمد ابن فتح الله بدران .

(٥) الفصل فى الملل والنحل – ابن حزم .

(٦) طبقات الأمم – صاعد الأندلسى .

(٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – محمد البهى .

(٨) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – عبد الرحمن بدوى . وخاصة موقف أهل السنة القدماء بآراء علوم الأوائل لاجنتس جولد زيهر .

(٩) أبى حامد الغزالى – الذكرى المئوية – وخاصة بحث : معرفة الغيب – عبد الحليم محمود .

(٩١) ص ٤٠ .

(٩٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٩ .

(٩٣) تسع رسائل فى الحكمة ص٢ .

(٩٤) يراجع : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٩٥) يراجع : الطبيعيات من عيون الحكمة – القاهرة .

(٩٦) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٧٨ .

(٩٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

(٩٨) أبو حامد الغزالى – الذكرى المئوية ، معرفة الغيب .

(٩٩) يراجـــع :

(١) فتاوى السبكى : تقى الدين السبكى .

(٢) فتاوى ابن الصـــلاح .

(٣) الإمام الغزالى – محمد إبراهيم الفيومى .

(٤) تاريخ المذاهب الفلسفية – الشيخ محمد أبو زهرة .

(٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ديبور – ترجمة : محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق .

(٧) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ـ د . محمد البهى .

(٨) ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام . د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٩) ابن باجة وفلسفة الاغتراب ـ د . محمد إبراهيم الفيومى .

يفيد هذا الموضوع فى توضيح موقف المفكرين الإسلاميين من تراث الأوائل ويعالج القضية التى أثارها : كارل هينرش بكر تحت عنوان : تراث الأوائل فى الشرق والغرب وترجمها د . بدوى فى كتابه : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وفحواها : أنَّ الإسلام تحالف مع الفلسفة لمحاربة الغنوص الذى كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً .. وليس رغبة خالصة فى تحصيل العلم .. فهذا فى نظره رغبة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين .. إلى آخر البحث الذى لا يعالج القضية برؤية موضوعية إنما يلبسها أحكاماً مسبقة صنعوها وصدقوها ...

(١٠٠) الإمام الغزالى – د . محمد إبراهيم الفيومى – الأنجلو المصرية .

(١٠١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربى .

(١٠٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .

(١٠٣) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ١٩٢ د . محمد البهى .

جريدة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

ـ القرآن الكريم وكتب السنة النبوية الصحيحة .

ثانياً : المراجع :

ـ نذكر مراجع البحث القديمة والمعاصرة مرتبة ترتيباً أبجديًّا حسب الأعلام ، وثمة غيرها نكتفى بإثباته فى موطنه من البحث .

(١) الأشعرى .

مقالات الإسلاميين ـ تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٢) ابن أبى أصيبعة .

طبقات الأطباء ـ ط دار الحياة ـ بيروت .

(٣) ابن حجر .

فتح البارى جـ٤ ط١ ـ القاهرة .

(٤) ابن حزم .

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط القاهرة ـ الحلبى .

(٥) ابن خلدون .

مقدمة ابن خلدون . ط بيروت .

(٦) ابن سعد .

الطبقات الكبرى . ط بيروت .

(٧) ابن سينا .

منطق المشرقيين ـ مجموعة رسائل : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . ط القاهرة .

الشفاء ـ الجزء الأول .

(٨) ابن هشام .

السيرة ـ ط القاهرة .

(٩) ابن صاعد (صاعد الأندلسى) .

طبقات الأمم .

(١٠) ابن الصـــلاح .
فتاوى ابن الصلاح . ط القاهرة .
(١١) ابن عبد ربه .
جامع بيان العلم . ط الموسوعات .
(١٢) ابن النديـــم .
الفهرست – القاهرة .
(١٣) أبو زهـــرة .
تاريخ المذاهب الإسلامية . ط دار الفكر العربى – القاهرة .
(١٤) أبو زهـــرة .
السنة قبل التدوين – القاهرة .
(١٥) بدوى (عبد الرحمن) .
* الأفلاطونية المحدثة عند العرب – النهضة المصرية .
* التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – دراسات للكبار .
* المستشرقين . ترجمة الدكتورعبد الرحمن بدوى .
* رسائل فلسفية . للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى . تحقيق .
* المثل العقلية الأفلاطونية نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين – الكويت .
(١٦) البهـــى (محمد) .
الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى – مكتبة وهبة – القاهرة .
(١٧) التوحيـدى (أبو حيان) .
المقابسات . ط السندوبى .
(١٨) خولى (الشيخ أمين) .
مالك بن أنس . جزآن فى مجلد – دار الكتب الحديثة .
(١٩) ديـــور .
تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة – النهضة المصرية
(٢٠) ديلاســى أولـــيرى .
الفكر العربى ومكانته فى التاريخ .
ترجمة تمام حسان – القاهرة .
(٢١) السهيلـــى .
الروض الأنف . ط القاهرة .

(٢٢) السيـــوطى .
الإتقان فى علوم القرآن . ط القاهرة
(٢٣) السبكى (تقى الدين) .
فتاوى السبكى . ط القاهرة .
(٢٤) الشهرستـــانى .
الملل والنحل . تحقيق ودراسة . محمد بن فتح الله بدران ، فى مجلدين كبيرين — طبعة الأزهر .
(٢٥) الطبـــرى .
تاريخ الأمم والملوك — القاهرة .
(٢٦) عبد القادر (على حسن) .
نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى . ط القاهرة .
(٢٧) عبد الرازق (الأستاذ الشيخ مصطفى) .
تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . ط القاهرة .
فيلسوف العرب والمعلم الثانى . ط القاهرة .
(٢٨) الغزالى (أبو حامد) .
تهافت الفلاسفة — تحقيق ودراسة : سليمان دنيا — دار المعارف المصرية .
(٢٩) الفـــارابى .
آراء أهل المدينة الفاضلة . القاهرة .
الجمع بين رأيى الحكيمين . القاهرة .
مبادىء الفلسفة القديمة . القاهرة .
الفصـــوص . دار المعارف .
التعليقات — تحصيل السعادة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٤٥م .
(٣٠) فخـــرى (ماجد) .
تاريخ الفلسفة الإسلامية — ترجمة : كمال اليازجى — الجامعة الأمريكية — بيروت .
(٣١) الفيومى (محمد إبراهيم الفيومى) .
* فى الفكر الدينى الجاهلى — دار المعارف المصرية .
* ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام — الأنجلو المصرية .
* الإمام الغزالى — دار الفكر العربى .

* قضايا فى الاجتماع الإسلامى ـ الأنجلو المصرية .
* ابن باجة وفلسفة الاغتراب ـ دار الجيل .

(٣٢) **الكنـدى .**
رسائل الكندى الفلسفية ـ تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عبد الهادى أبو زيدة .

(٣٣) **اللقـــانى .**
جوهرة التوحيد بشرح البيجورى ـ القاهرة .

(٣٤) **محمود (عبد الحليم) .**
التفكير الفلسفى فى الإسلام . ط دار المعارف .

(٣٥) **محمود (عبد الغنى) .**
مصطلح الحديث ـ القاهرة .

(٣٦) **مدكور (إبراهيم بيومى) .**
فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ـ دار المعارف المصرية .

(٣٧) **موسى (محمد يوسف) .**
القرآن والفلسفة ـ دار المعارف المصرية .

(٣٨) **يازجى (كمـــال) .**
معالم الفكر العربى .

الموضوعـــات

المناقشات حول بحث د . الفيومى

رئيس الجلسة : أ . د. محمد عبد الستار نصار :

كان هذا ملخص بحث الدكتور إبراهيم الفيومى ، وبالطبع فإن هذا العرض السريع لا يعبر عن طبيعة الموضوع تعبيراً صادقاً . فإذا كان عنوان البحث « المدرسة الفلسفية فى الإسلام بين المشائية والإشراقية » ، فإنةالمقدمة أشارت فقط إلى المدرسة المشائية ولم تشر على الإطلاق إلى طبيعة منهج المدرسة الإشراقية . وبالنظر فى أبواب البحث نجد أن د . الفيومى قد آثر أن يقدم لنا كتاباً وليس بحثا مركزاً يتبنى فكرة ويبرز رأيه فيها . وعلى أى حال نفتح الآن باب المناقشة .

د . أحمد عبد الرحمن :

الواقع لى ملاحظات كثيرة على هذا البحث . فكنت أطمع من هذه الندوة أن تقدم لنا بحوثاً تقدم تعريفًا للفلسفة الإسلامية المعاصرة ، فالفلسفة نعرفها ، والإسلامية ربما نعرفها ، والمعاصرة نعرفها ، ولكن الفلسفة الإسلامية المعاصرة .. أين هى ؟! فهناك تناقضٌ بين اللفظين .. فالإسلامية تعنى الارتباط بالنص واحترام الكتاب والسنة ، ولذلك فإنها تتميز بالثبات ، أما المعاصرة فتعنى التغير والتقلب من زمان إلى آخر ، وتفترض نسبية المعرفة .. فكيف نجمع بين الثبات والإطلاق من جهة وبين التحول والنسبية من جهة أخرى . هذه هى القضية الأساسية التى يجب أن نعالجها هنا ، ومع الأسف لم أجد فى البحوث التى وصلتنى معالجة لهذه الإشكالية التى يقوم عليها عنوان الندوة وشكراً .

د . أبو اليزيد العجمى :

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد .

ملاحظتى الأولى .. شكلية ، وهى أننى بقدر ما أقدم شكرى للدكتورة آمنة نصير ، إلا أننى أكاد أقول إن من لم يقرأ البحث لا يستطيع أن يلم بنقاطه ، لأن د . آمنة اختارت مقدمة البحث التى لم تمس محاوره كلها . وكنت أود أن تعرض لنا ما فهمته من البحث وليس مقدمته . وهذا ليس طعناً فى المقدمة ولكنها محاولة للإيضاح .

وإذا دخلنا إلى مضمون البحث نجد أنه يقسم الفلاسفة إلى عقليين وذوقيين ومشائيين وصوفيين . وهذا التقسيم قد يوحى بتعطيل العقل لدى الصوفية كما أن القول بأن الصوفية كانوا يحاربون التفكير والعقل نفسه غير صحيح . لأن للصوفية فهمهم للقرآن ، إلى جانب الدراسات التى قدمت إلى جامعاتنا المصرية فى موقف الصوفية من العقل . ومن هنا أرى أن هذا التقسيم به تَخطٍّ لبعض الحقائق .. فهو قد يوحى بأن الفلاسفة المشائيين مثل ابن سينا والفارابى لم يهتموا بجانب الروح رغم خطأ ذلك .

وخلاصة القول إن هذا التقسيم يحرم الفكر الإسلامى من قدر كبير من التكامل . والملاحظة الثالثة أننى أتفق مع د . أحمد عبد الرحمن فى أن ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة يجب أن تهتم بقضايا معاصرة من منظور إسلامى فلسفى يستند إلى الوحى وينطلق منه ومن أمره باستخدام العقل . ولكنى لا أتفق معه فى أن هناك تعارضاً بين « الإسلامية » و« المعاصرة » . لأن الإسلامية تحرك العقل المسلم وتحثه على الاستنباط ومعايشة الواقع وفهم الوحى ، وهى فى جوهرها معاصرة فى حينها ومعاصرة حتى الآن . فالإسلامية بقدر ما تعنى الثبات ، فهى تحتوى فى داخلها على أمر بالمرونة والتفكير واحترام الواقع . وفلاسفتنا المسلمون حينما تكلموا فى مشكلات عصورهم كانوا معاصرين ونصيين فى آن واحد . كما أننا عندما نناقش قضايا الثبات والعلاقات الاجتماعية ونسبية العلوم المطروحة على العقل المسلم ، نستند إلى الواقع من ناحية ، ونستلهم دلالات النصوص ونستفيد من اجتهادات العلماء السابقين من ناحية أخرى . وشكراً .

د . فوقيــة حســـين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتفق مع ما قاله د . أبو اليزيد العجمى حول الإسلامية والمعاصرة . وأضيف عليه فأقول إن النص القرآنى يخاطب العقل . ولذلك فنحن أمام نص يقدم الحركة للعقل فى كل ما يتعلق بعالم الشهادة . أما فيما يتعلق بعالم الغيب فنحن نتلقى

أوامر الله ونأخذ هذا ونستكين. والواقع أن الشريعة الإسلامية تقدم لنا نقطتين ثابتتين فى المنطلق وهما الإيمان بإله واحد لا شريك له ، وهدف العقل الإنسانى الذى هو اكتساب مرضاة الله .. ويقع عمل الإنسان بين المنطلق وهو الإيمان وبين الهدف ، يجعل العقل متيقظاً ومتابعاً لكل ما يعرض عليه من أمور .

أما ما ورد فى بحث د . الفيومى حول الكندى وابن سينا وغيرهما وتبعيتهم للفكر اليونانى فإننى سوف أتعرض له بعد قليل فى ورقتى البحثية . ولكنى أود أن أشير إلى أنه يجب أن نتبين بكل وضوح أن الفكر الإسلامى حالياً يحتاج إلى مراجعة ويحتاج إلى أن يتخلص من جميع الأحكام التى وردت بخصوصه . فالكلام فى المعاصرة يتطلب تنقية الأرضية . وشكرا .

د . حســن الشرقـاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. يقول د . الفيومى : « نحن نلاحظ على الصوفية أنهم يحاولون هدم الكلام العقلى فى سبيل تأسيس تيارات لا عقلية ، ويستطرد قائلاً : « فكفاح الصوفية لم يكن ضد الفلسفة فقط بل والعقل أيضاً » . وهذا كلام خطير جداً ، ومن واقع دراستنا المستفيضة للصوفية فنحن نفرق بالطبع بين الباطنية والصوفية . فلدينا فى التصوف أئمة عظماء مثل الترمذى والغزالى .. الخ لم يكن هدفهم هدم العقل على الإطلاق .

وفى تصورى أن العقل له حدود ، كما يقول بذلك صوفية أهل السنة ، فلا يمكن للعقل أن يأتى بكل شئ أو يرد على كل شئ . وقد أضاف الصوفية القلب إلى العقل وربطوا بينهما ، ولكننا لا نستطيع أن نقول إنهم ألغوا العقل . ولكنهم يقولون أن هناك حس وقلب وعقل ولكل منها حدود . وهذه النقطة تستحق – فى الواقع – مؤتمراً خاصاً لمناقشتها . فقد كثر الطعن فى الصوفية دون وجه حق أو بحق . ودون وعى أو بوعى . وشكراً .

د . محمــود زقــزوق :

فيما يتعلق ببحث د . الفيومى واعتراض د . أحمد عبد الرحمن على أنه غير وارد تحت عنوان هذه الندوة فإننى أقول : عندما نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة لابد أن نعرف ما لدينا لأننا لا ننطلق من فراغ . والبناء الفلسفى تشترك فيه الأجيال ، والكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه . فالأجيال السابقة التى اشتركت فى بناء الكيان الفلسفى الإسلامى لابد أن نتعرف عليها حتى يمكننا أن نعرف من أين نبدأ . ومن هنا لابد من التعرف

أما فيما يتعلق بعبارة « أن الحركة الصوفية كانت ضد الكيان العقلى ، لأنها كانت تخشى من هدم النشاط العقلى الفلسفى للدين » . فأقول إن الإمام الغزالى رحمه الله قد رد على ذلك . وبين لنا السبب الذى من أجله رفض الصوفية العقل والمعقول وهو يختلف تماماً عن الخطر المتوهم الآتى من الفلسفة .

فقال : « إن السبب لرفضهم العقل والمعقول هو أن الناس أساءوا استخدامها ونقلها إلى المجادلات والمماحكات اللفظية ، أما العقل الذى به يعرف الله ويعرف الشرع فإنه لا يمكن أن يذم ، وإذا ذُمّ فما الذى بعده ، وإذا كان المحمول هو الشرع فبم عرف الشرع ؟ فإذا كان قد عُرِف بالعقل المذموم فيكون مذموماً أيضاً » .

فالصوفية — من خلال الغزالى الصوفى المعتدل — لم ترفض العقل . ولكن هناك اتجاهات صوفية رفضت العقل لأسباب خارجية وليس لأسباب من واقع ومنطلق العقل الإنسانى . وشكراً .

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن ما ذكره د . أحمد عبد الرحمن يدعونى إلى إعلان أن موضوع الندوة هو نحو فلسفة إسلامية معاصرة ، فصفة المعاصرة صفة أساسية من اهتمامات هذه الندوة . وكثير من البحوث تعرضت لكثير من المسائل التى لا يمكن تصفيتها فى هذه الندوة . ونطمع أن نخرج منها بالرد على بعض التساؤلات التى تغطى صفة المعاصرة . وقد حوت الورقة التى قمنا بتوزيعها تسع نقاط نأمل أن تدور المناقشات حولها حتى تحقق الندوة غرضها . وشكراً .

د . محمـــد عمـــارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الحقيقة فإننى سعيد لأن البحث إذا كانت فيه أشياء كثيرة لا تتعلق بالمعاصرة ، فإن المناقشة والحوار قد أخذا من هذا البحث النقاط التى تقودنا إلى قضية المعاصرة والمشاكل التى نواجهها الآن ونحن نتطلع إلى فلسفة إسلامية معاصرة .

ولقد فهمت من كلام د . أحمد عبد الرحمن أنه يريد أن يقول إن الإسلامية تقتضى الالتزام بالنص الإسلامى وهذا لا يعنى الثبات المناقض للمعاصرة لأن هذا الالتزام داع وحافز على الاجتهاد وعلى إدخال الواقع فى الحسبان ، وهو أيضاً التزام يميز ما بين الثوابت وبين المتغيرات، وبين ما فصل فيه الوحى وبين ما وقف فيه عند القضايا الكلية والقوانين العامة .

على المدارس الفكرية الإسلامية حتى نستفيد من التجربة الماضية . ولذا لا أرى أن مثل هذه البحوث مقطوعة الصلة تماماً بموضوع الندوة .

أما ما أثاره د . أحمد عبد الرحمن حول الإسلامية والمعاصرة والتناقض بينهما . فإنه كما قال الإخوة لا تناقض بينهما . ولكن هناك سؤالاً آخر يجب طرحه إذا أردنا أن نبنى فلسفة إسلامية معاصرة فلا يجب أن يقتصر البحث على الإسلامية والمعاصرة والسؤال هو ما مفهومنا للفلسفة ؟ لأن هذا المفهوم متقلب وليس هناك اتفاق بين العصور الفلسفية على مفهوم واحد لتحديد معنى الفلسفة . ومن هنا لابد أن نتفق أولاً على ما هو مفهومنا للفلسفة . فالجهود الفلسفية ما هى إلا اجتهادات بشرية تخضع لعوامل التغيير التى تعتريها من تقدم الزمان والمكان وبالتالى فإن ما وضعه السابقون فى تحديد معنى الفلسفة ليس بالقطع قيداً على حركتنا الفكرية . ولذلك لابد أن يكون هناك تحديد جديد لمفهوم الفلسفة . وربما يقال : إن معنى الفلسفة وأدواتها معروف منذ القدم ، ولكن الفلسفة المعاصرة فى أوروبا لها مفهوم يختلف تماماً عن مفهومها فى العصور الوسطى . ومن هنا نطرح هذا السؤال الذى يبدأ منه البناء الفلسفى الجديد ، فهل هناك دائرة مغلقة وضعها لنا الفلاسفة الإسلاميون السابقون لا نستطيع أن نتحرك إلا من خلالها فى فهمنا لهذا المصطلح ؟ أم أن لنا حريتنا وتجاربنا وخبراتنا الجديدة التى تمكننا من وضع مفهوم معاصر للفلسفة دون تجاهل التجارب السابقة ، والتيارات الفلسفية الحديثة فى الغرب .

إذن عندما نحاول أن نحدد مفهومنا الجديد للفلسفة الإسلامية لابد أن نضع فى اعتبارنا كل هذه الجوانب المختلفة .

فليس هناك تناقض حسب فهمى . فهو لم يقل: إن الالتزام بالوحى يعنى الثبات الذى يناقض المعاصرة . لقد فهمت من الإشارات حول موقف الصوفية من العقل أنها إحدى القضايا التى يجب أن نهتم بها ونحن نتطلع إلى فلسفة إسلامية معاصرة ، لأن إسلامية الفلسفة تعنى تميزها عن النمط اليونانى الذى كان يعتمد العقل وحده أداة للبحث الفلسفى . وأنا أتصور أن الحدس الصوفى والذوق والوجدان والقلب ... إلى آخر كل أدوات الإدراك الإسلامية لها دور فى صياغة الفلسفة الإسلامية المعاصرة بحكم أنها فلسفة إسلامية . ومن هنا فليس هناك تناقض حاد فى المنهج الصوفى بين العقل وبين الذوق والوجدان والحدس ، لأن إسلامية هذا اللون من ألوان التفكير تجعل لغير العقل من أدوات النظر والإدراك ، مجالاً ودوراً فى البحث والنظر .

لقد فهمت أيضاً من المقدمة التى عرضتها الأخت آمنة نصير أن هناك استنكارًا لقضية إغلاق باب الاجتهاد . وهذا الاستنكار قد يكون موقفاً معاصراً . فنحن نستنكر إغلاق باب الاجتهاد ، ولكننا أبناء حضارة مرت بطور من أطوار التراجع والجمود وأحياناً الانحطاط فى بعض المجالات . وإغلاق باب الاجتهاد كان من علامات دخول هذه الحضارة فى هذا الطور من التراجع والجمود . والذى أريد أن أشير إليه هو أن بعض الناس يتصور أن إغلاق باب الاجتهاد فى تاريخنا الحضارى هو خيار من العلماء والفقهاء الذين أغلقوا الباب كما لو كان هذا فِعْلاً سعوا إليه . وفى تصورى أن التغيرات التى حدثت فى واقع الدولة الإسلامية — فى السياسة والاقتصاد والاجتماع ونظم الحكم — وابتعدت بهذا الواقع عن المنهج الإسلامى ، هى التى جعلت العقل المسلم يتوقف مرغماً عن الإبداع والاجتهاد فى هذه المجالات . فالمسلمون لم يتوقف اجتهادهم فى فقه العبادات ، ولكنه توقف فى فقه المعاملات لأنها حكمت بقانون غير إسلامى . فالاجتهاد لا يتأتى إلا إذا كانت هناك مثيرات وضرورات فى أرض الواقع تستفز العقل المسلم وتدعوه إلى أن يجتهد . فإذا عزل العقل المسلم وقيل له إن بضاعتك فى المعاملات غير رائجة ولا حاجة إليها فى سوق الواقع . فبالطبع لابد أن تبذل ملكة الإبداع فى هذا الميدان . ويتوقف العقل عن الاجتهاد لأن الحاكم أتى بقانون يحكم هذا الواقع مخالف للشريعة الإسلامية . ومن هنا فإن الحاكم هو الذى عزل العقل المسلم عندما أفقده الضرورات التى كانت تحثه على الاجتهاد فى هذه الميادين والواقع أن هذه القضية شديدة المعاصرة لأننا الآن بقدر ما يقترب واقعنا من النهج الإسلامى ، بقدر ما يتحرك العقل المسلم كى يجتهد فى هذه المجالات .

ومن هنا أكرر القول بأن علماءنا ليسوا هم الذين أغلقوا باب الاجتهاد طواعية واختياراً وإنما العقل المسلم هو الذى عزل عن عرش الاجتهاد فى هذه الميادين . ومن هنا فإن الذى يفتح باب الاجتهاد من جديد الآن ليس قراراً لندوة أو مجمع ، وإنما هى حركة واسعة تشترك فيها الأمة كى تقترب من المنهج الإسلامى فتحرك العقل — ضمن هذه الحركة الواسعة — نحو الإبداع والاجتهاد .

أما ما أشار إليه البحث حول إنجاز ابن سينا الذى ميز به بين الفلسفة المشرقية والفلسفة الغربية فى كتابه « حكمة المشرقيين » . ففى اعتقادى أن هذه الإشارة معاصرة لأنها تقول لنا إنه إذا كان على العقل المسلم أن يستوعب كل فلسفات وإبداعات الحضارات المختلفة فلابد وأن يدرك أنه متميز فى فلسفته لأن ابن سينا الذى عرض وشرح فلسفة اليونان قد نبه إلى أنها ليست الفلسفة الحقة وقال : (ومن يرد الفلسفة الحقة فعليه بكتابى « فلسفة

المشرقيين ») . وأعتقد أن هذه الإشارة هامة جداً ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د . عبد الحميد مدكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتفق مع تلك الملاحظة القيمة للدكتور أحمد عبد الرحمن حول موضوع الندوة ونشاركه الرأى فى أننا نفتقد إلى الكثير من البحوث المتعلقة بالفلسفة الإسلامية المعاصرة . وقد يكون هذا نوعاً من السير على الطرق غير المعبدة أو الهروب من الحاضر إلى الماضى بسبب بعض الظروف التى تعوق البحث العلمى فى البلاد الإسلامية . ومثل هذه الندوات توجه العقول نحو ضرورة تعبيد هذه الطرق لكى تتضح لنا معالم شخصية فى مجال الفكر الإسلامى . ومع اتفاق مع د . عبد الرحمن فإننى أقول إن تقديم الماضى ومراجعته هو نوع من المعاصرة . فنحن لا نستطيع أن ننقطع عن تراثنا . ولكننا نريد المراجعة وإعادة النظر لعلنا نجد فى التراث ما يساعد على إضاءة بعض ما نريد أن نتوصل إليه فى العصر الحديث .

وبالطبع فإنه ليست هناك دوائر مغلقة كما قال د . زقزوق ، فنحن نريد أن نتبين معالم فكر جديد يأخذ من الماضى ومن الحاضر على حد سواء .

إن بعض الأفكار التى وردت بالبحث تحتاج إلى نوع من التعمق فى العرض والتفصيل والبحث . مثل ما جاء عن اجتهاد الرأى عند الصحابة . ففى الحقيقة إذا أردنا أن نؤصل فكرنا فإن علينا أن نوجه النظر إلى هذه الحقبة التى تتجاوز تجاوزاً كبيراً فى مجالات إسلامية متعددة وخاصة مجال العقيدة والفكر الإسلامى . ولا نكاد نستفيد منها بشىء فى تأسيس فكر إسلامى أصيل فى الماضى يمكن أن يكون منطلقاً لفكر إسلامى فى الحاضر . ولعل الفكرة قد وردت إلينا من بحوث أجريت على تراثنا الإسلامى جاء الاهتمام فيها بعلم الكلام الذى نشأ فيما بعد ، وبالفلسفة التى تأخرت فى النشأة عن علم الكلام ، وبعلم الأخلاق الذى أريد لتاريخه أن ينصبغ بالفكر الغربى البعيد عن الفكر الإسلامى . ولكن هذه الحقبة الأولى تعد هى الأساس الذى انطلقت منه جهود جميع المسلمين سواء فيما يتعلق بتأسيس الفكر أو فيما يتعلق بتقويم الفكر الوافد إلى البيئة الثقافية الإسلامية . ولذلك فإن هذه الحقبة تحتاج منا إلى مراجعة وإعادة نظر لاستخلاص ما فيها من عناصر قد استمدت مباشرة من القرآن الذى نريد له أن يكون أساس الفكر فى حياتنا كلها ، والتى على أساسها بُنى فكر المسلمين تأصيلاً وتقييماً للفكر الوارد .

وفيما يتعلق بما ورد بالبحث حول النظر إلى علم أصول الفقه ، فإن دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق لضم علم أصول الفقه إلى علوم الفلسفة الإسلامية ، قد جاءت فى عصرنا الحاضر . ثم تبنت بعض البحوث بعده هذه الفكرة خاصة بحوث د . النشار رحمه الله . ولكن دعوة د . الفيومى فى بحثه إلى إبعاد هذا العلم عن مجال الفكر الإسلامى وإبقائه فى نطاق الدراسات المتعلقة بالشريعة الإسلامية ، ترجع بنا خطوة إلى الوراء لأن علم أصول الفقه من أهم العلوم التى أبدعتها العقلية الإسلامية ويقل فيه التأثر بالمؤثرات الأجنبية ، ويمثل منهجاً من مناهج المعرفة المنضبطة المتعلقة بالنص وبدراسة الواقع على حد سواء . ولذلك فإن الواجب يقتضى أن نزيد الاهتمام بهذا العلم وأن نستخلص عناصر المنهج فيه وأن نقدمه كفكر يقدم منهجاً من المناهج الحديثة فى علوم المعرفة الإنسانية .

هناك بعض الإشارات الجزئية فى البحث التى تحتاج إلى إعادة نظر مثل النظر إلى الكندى على أنه مترجم – فقد أفتى أهل الاختصاص منذ القديم بأنه كان يصلح الترجمات ولم يعرف عنه العلم بلغات متخصصة حتى يقال إنه كان مترجماً . ومسألة الفصل بين الفارابى وابن سينا – لا أرى على أى أساس قام هذا الفصل وكلاهما يمثل اتجاهاً فى الفلسفة الإسلامية ويكمل كل منهما الآخر . وشكراً لكم .

أ . د. عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أفهم جيداً أن الرجوع للتاريخ أمر لابد منه ، ولكن يبقى أن الغوص فى هذا التاريخ يجعلنا نتجاوز هذا العصر ونتنكص إلى الوراء ، ولنبقى داخل إطار منغلق ، وليصير الحديث عن غلق باب الاجتهاد له معنى .

إننى أرجو أن نعيد النظر فى مفهوم العقل . خاصة وأن العلماء مثل الغزالى وابن تيمية لم يحددوا التعريف العلمى الدقيق لكلمة العقل .

وأعتقد أن جميع الإشكالات التى نطرحها الآن إنما أصلها هو عدم تحديد ما المقصود بالعقل .

أما فيما يتعلق بالحديث عن غلق باب الاجتهاد ، فإننى أسأل من الذى أغلق باب الاجتهاد ؟! لقد كان هناك من يجتهد رغم عصور الانحطاط . واليوم ما الذى يمنعنا من الاجتهاد فى كل المجالات ، وكل واحد منا يجب أن يشارك فى فتح باب الاجتهاد فى كل مجالات البحوث . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد أغنى الإخوة الحاضرون هذه الندوة بهذا الحوار الثرى حول قضايا كثيرة تهم الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

وسوف أركز حديثى على ما جاء ببحث د . الفيومى . وأتصور أنه لم يكن بحثاً بل كتاباً جاء به إلى هذه الندوة . فظلم نفسه بذلك وظلمته الندوة بأنها لم تتحدث فى صلب القضايا الأساسية التى طرحها .

وأعتقد أن د . الفيومى كان يعالج مسألة منهجية ، فهو يريد أن يرفض منهجاً معيناً سار فى تناول الفلسفة الإسلامية ، وهو أننا منذ دخلنا إلى الفلسفة الإسلامية من خلال الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الدراسات المعاصرة أصبح باب الفلسفة الإسلامية يضم مجموعة من المحاور الرئيسية هى علم الكلام والفلسفة المشائية والتصوف وعلم أصول الفقه . ويبدو أن د . الفيومى يعترض على هذا المنهج جملة .. فهو أولاً يتوجه إلى الفلسفة المشائية بالنقد الصارم دون أن يضع أسساً جديدة للتعامل مع الأفكار التى تفد إلينا كما تعامل مع الكندى والفارابى وابن سينا الذين انتقدهم واعتبرهم جملة ينتمون إلى فكر غريب دون أن يقدم لنا البديل . ثم إنه يقف نفس الموقف من التصوف دون أن يستوعب الفلسفة الصوفية فى تعاملها مع قضايا عصرها . خاصة وأن أهل السنة من الصوفية كانوا يتعاملون مع الإنتاج العقلى السائد فى عصرهم وينقدونه . أما قضية التعامل مع العقل فلم توجد إلا مع أولئك الصوفية الذين رفضوا التكليف وأسقطوه وأسقطوا معه التعامل مع العقل ، وليس هذا هو الاتجاه العام للصوفية ، بل يمثل أقلية . وقد انتقد د . الفيومى ذلك دون أن يقدم لنا كيف يمكن أن نوجد لوناً من التزاوج بين القلب والعقل فى المنهج الإسلامى .

ولقد رفض د . الفيومى أيضاً باب أصول الفقه كباب ومدخل من مداخل الفلسفة الإسلامية الذى أدخلته المدرسة الفلسفية الجديدة التى كان على رأسها مصطفى عبد الرازق . كما أنه نحا مباحث الفلسفة كما أثبتتها المدرسة الجامعية المصرية ولم يقدم جديداً . ومن هنا فإن هذا البحث فى حقيقته موقف أكثر منه استيعاب ، بمعنى أنه يحتاج إلى كثير من المراجعة .

أما قضية الاجتهاد .. فأنا أقول كما قال د . يويو من الذى أغلق باب الاجتهاد ؟ أما الفقهاء استمروا فى اجتهادهم .. أما بالنسبة للمفكرين فلم يصدر قرار على الإطلاق بإغلاق باب الاجتهاد . ومأساتنا نحن الإسلاميين فى أن اجتهاد المفكرين كان أكثر مما ينبغى . ودخلوا

فى موضوعات وأشياء أسطورية . ولذا فنحن نطالب الفلاسفة والمفكرين بالتأنى قليلاً فى مسألة الاجتهاد . وشكراً .

د . أحمـد فـؤاد باشـا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أريد أن أوضح أولاً أننى أستاذ للفيزياء بكلية علوم القاهرة . وأرجو ألاّ يكون مستغرباً دخول الفيزياء إلى الفلسفة فالفيزياء تأتى فى مقدمة العلوم التى تتخذ منها الفلسفة عادة الأمثلة الواضحة فى وضع النماذج الفلسفية المختلفة . كما أننى لا أتعامل مع الفلسفة إلا بالقدر الذى يتعامل به الفلاسفة مع العلم .

الملاحظة الشكلية الأولى .. هى أن أى بحث يفقد كثيراً – فى الندوة – إذا غاب صاحبه ، لأن الغرض من هذه اللقاءات هو إثارة فكر الباحث . ومن هنا أقترح الإفادة من هذا الموقف فى الأبحاث التى يتواجد أصحابها فى الندوة .

النقطة التى أود أن أثيرها هى ما جاء بالمقدمة حول موضوع نقد العقلية الإسلامية والقول بأنها دون العقلية الآرية أو الجنس الآرى . وهذا اتهام موجه إلى الجنس السامى وله مبررات جنسية وعرقية وعليه ردود كثيرة . ولكن للأسف أن الحجة التى رد بها الباحث على هذه الدعوى ضعيفة وواهية .. وهى – كما سمعت – « لأن الفلسفة ثقافة .. والثقافة تكتسب » . مما يشير إلى أن هناك خلطاً واضحاً بين مفهومى الفلسفة والثقافة . وكان أولى أن يكون الرد الحقيقى هو الإسهام الفعلى فى بناء الحضارة سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العلمى .

بالنسبة لما أثاره د . أحمد عبد الرحمن حول الإسلامية والمعاصرة ففى رأيى أن الإسلام له مقومات كثيرة ويأتى فى مقدمتها العالمية ، وهذه تعنى استمرارية الفكر وتطوره كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ . فهذا وعد بمقدرة العقل على الاستمرار فى كشف الجديد . فهو إيضاح للارتباط بين المعاصرة وبين النص الأصلى لأن كل الفلسفات الوضعية عادة ما تنتهى بانتهاء أصحابها ، أما الإسلام فقد وضع الإطار العام للفكر ثم ترك للعقل البشرى حرية الحركة بما يحقق الاستمرارية والمعاصرة حسب الظروف المتاحة فى كل عصر . فالمعاصرة فى الإسلام أوضح بكثير من المعاصرة الحالية والنسبية التى تعيضها الحضارة الغربية . وشكراً .

* * *

الفلسفة الإسلامية

- حقيقتها -

أ.د. فوقية حسين

أستاذ الفلسفة-كلية البنات - جامعة عين شمس - وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الفلسفـــــة الإسلاميـــــة

- حقيقتهــــا -

النقاط الواردة فى الدراسة :-

- مقدمـــة .
- لفظا : « فلسفة » و « حكمة » من حيث اللغة والاصطلاح .
- حال الجماعة الإسلامية فى ذلك الحين (الخواص والعوام) .
- التكوين الذهنى للمفكر المسلم .
- نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تعرف بموقفهم من الفلسفة اليونانية لبيان عدم تبعيتهم للفكر اليونانى رغم احتفاظهم ببعض الألفاظ والتعليمات مراعاة لبعض أحوال الجماعة .
- الفلسفة اليونانية كانت مرفوضة : (فى البداية بطريقة مغلفة وفى النهاية بطريقة سافرة) .
- الذى اندثر هو لفظ « فلسفة » مع تقسيماته اليونانية وليس المضمون الفكرى الإسلامى .
- بعد اندثار اللفظ والتقسيمات انطلق الفكر الإسلامى برحابته ليقدم آراء « ابن خلدون » وغيره .
- ظهور استقرار فى الحياة العقائدية مما أدى بأهل العصر التالى إلى شرح أقوال السابقين وكانت هذه الشروح وسيلة للتعرف بمبادىء الفكر الإسلامى الأصيل .
- معاودة المغرضين الهجوم على الفكر الإسلامى .
- الصورة الحالية للفلسفة الإسلامية مشوهة - معالم التشويه .
- خاتمة : أصالة الفكر الإسلامى تكمن فى التحقق بالصقل الذهنى المترتب على تدبر النصوصة المنزلة : قرآناً وسنة .

إن الكلام على « الفلسفة الإسلامية » يتطلب ضبط الظروف التى مر بها ظهور التعبير فى التراث الإسلامى ، وهو أمر يغفله كثير من الباحثين تمسكاً منهم بما يقوله أهل الغرب[1] المحدثون عن هذا التعبير . وأبرز ما يقولونه هو أنّ الفكر الإسلامى تابع للفكر اليونانى فى مجال الفلسفة .

فتعبير « فلسفة إسلامية » يحتاج إلى وقفة مع لَفْظيه وبالذات اللفظ الأول : « فلسفة » لتبين دلالته من حيث اللغة ثم من حيث الاصطلاح ، إذ فى هذا البيان ما يكشف عن مدى فاعلية الأصول التى تقوم عليها أصالة شخصية أصحاب اللغة المستعمل فيها اللفظ .

ولسنا فى حاجة إلى التذكرة بأن اللغة كالكائن الحى[2] ، خاصة إذا انتقلت ألفاظها من مجال الأداء اللغوى إلى مجال الأداء الاصطلاحى ، فدلالة الألفاظ تتفاعل مع استعمال الناس لها : عوامهم وخواصهم ويتكشف من خلال هذا الاستعمال الرصيد الثقافى للمتحدثين بها . وخاصة الأساليب التى تدفع غائلة القضاء على أصولها المدعمة لشخصيتها .

فالفكر المعبر عن شخصية أهل اللغة هو موضوع التقييم ، وليس اللفظ الذى هو لباس لهذا المضمون[3] والذى قد يكون مستعاراً من لغة أخرى فى بعض الأحيان .

وكم من مرة وقع أهل التقييم فى المحظور عندما نسوا هذه الحقيقة فأخذوا الألفاظ بما لها من مضمون سابق على استعمالها فى فترة تقييمهم لها ، فحادوا عن الصواب فى حكمهم ، وجاءت أقوالهم محيرة وباخسة لأهل الثقافة التى يرغبون فى معرفتها .

والاصطلاح كما نعلم : تواطؤ[4] ، فإن أغفلنا ما تواطأ عليه القوم ، بعدنا عن المضمون الحقيقى لأفكارهم وأعمالهم .

فإذا كان الأمر كذلك ، فدلالة الألفاظ فى استعمالها بحسب الأماكن والأزمنة تمثل حركة مستمرة ، بل معركة تكون الغلبة فيها ، للدلالات الأقوى : من حيث أصول الفكر الذى تعبر عنه ، وسعة أفق المفكر ، وملاءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع ، مما يؤدى إلى التحام الدلالة بمفاهيم المجموع وهو ما سيتبين لنا بعد قليل من خلال هذه الدراسة .
ثم وجود المترادفات فى اللغة أمر يخضع أيضاً لضرورة تتبع البحث فى الألفاظ من حيث

اللغة ومن حيث الاصطلاح .

ولنا الآن أن نتتبع اللفظ الوافد على البيئة الفكرية الإسلامية لنتبين موقعه لدى أهل العربية : خواصهم وعوامهم ، وما لمرادفه وهو « حكمة » من دلالة لغوية واصطلاحية أيضاً .

إن تعبير « فلسفة إسلامية » مكوَّن من لفظين : « فلسفة » و « إسلامية » واللفظ الأول ليس غربياً ، بل هو معرب[٥] ، أما الثانى فهو من لفظ « الإسلام » دين الله الحنيف .

وقد حدث تعريب الأول منذ زمن طويل[٦] ، عندما تسربت الفلسفة اليونانية إلى العرب الذين كان عندهم – منذ ظهور الإسلام – منهج متماسك الأصول للبحث فى كيفية التعرف على عالمى : الغيب والشهادة كما كان عندهم عدد من العلوم[٧] نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مثل : الفقه وأصول الفقه وأصول الدين والتفسير وعلوم الحديث واللغة العربية ..... وغير ذلك .

فلفظ « فلسفة » فى ذلك الحين ، لم يصل إلى أرض جدباء ينقصها الصقل الذهنى المدرب ، وإنما كان هناك : منهج وعلوم ، وكان هناك لفظ « حكمة » فكأن بقاء لفظ « فلسفة » منطوقاً به بأحرف عربية وعلى أسلوب لغة العرب ، كان تمييز مضمون هذا العلم المتسرب عن باقى العلوم التى هى من نبت القريحة العربية واحتياجاتها التي نشأت انطلاقاً من الصقل المعرفى المترتب على تدبر آيات الذكر الحكيم ، والسنة النبوية الشريفة .

ويجب أن نشير إلى أن هذا الموقف من قبل المفكر المسلم فى تلك الحقبة الزمانية المتقدمة : يدل على دقة وحرص قائمين على وعى وفطنة وعى بسماحة[٨] النصوص المنزلة التى تحث على تتبع أية معلومة لمعرفتها ، وفطنة لأن هذا التتبع لابد وأن يحقق دراية بالأمور لقبول أو رفض المعلومة . بل إن بقاء مضمون لفظ « فلسفة » – وهو مضمون وافد – تحت هذه التسمية غير المعهودة فى البيئة فى ذلك الحين –: يدل ليس فقط على وعى وفطنة بل أيضاً على حرص ويقظة ؛ لأنه أعطى فرصة لدراسة هذا المضمون الذى هو فى لغته وعند أهله (من اليونانيين) : « حب المعرفة »[٩] .

أما اللفظ العربى « حكمة » فهو مشتق من « أحكم ، يحكم » أى « أتقن النظر والعمل فالحكمة هى « إتقان النظر والعمل »[١٠] .

ولذلك فاللفظان لا يتساويان فى الدلالة من حيث اللغة ، إذ إن الأول يبقى من دلالته على مستوى النظر ، ويخلو تماماً من أية إشارة واضحة إلى المعرفة العلمية ، بينما الآخر يربط

بين الجانبين : « نظر وعمل » فلفظ « حكمة » من خلال دلالته هذه ، ينقلنا إلى مجال أكثر رحابة وواقعية وهذا يجعل لفظ « فلسفة » : ضيق الدلالة مبتور المعنى ، إذا ما قورن به .

ولكن أهل الاصطلاح قد قربوا الشقة ، فى بعض الأحيان بين اللفظين[11] ، ولا غرابة فى ذلك ، والاصطلاح : تواطؤ – كما ذكرنا .

ولا يملك الباحث أن يقف وقفة تتبع بالنسبة للفظ « فلسفة » من حيث الاصطلاح إلا مع المتخصصين، ممن سموا أنفسهم بـ« فلاسفة » بدءاً بالكندى (ت ٢٥٢ هـ/ ٨٦٣ م) فيلسوف العرب الأول ، وانتهاءً بابن رشد (ت ٥٩٥ هـ/ ١٢٠٦ م) فيلسوف الأندلس .

وأقول : « المتخصصون » لأن لفظ : « فلسفة » قد تسرب إلى شبه الجزيرة العربية منذ زمن طويل – كما ذكرنا – أى قبل ظهور هؤلاء المتخصصين ، وذلك من خلال أحبار اليهود وقساوسة النصارى ، كما أن عدداً من المنافقين قد حرصوا على نشر الأفكار اليونانية حيث القول : « بقدم العالم » و« عدم وجود عيانى » – وكلنا يعلم أنه ظهر عدد من الترجمات الفردية ، تحمل الغث والثمين من آراء أهل اللغة التى تم الترجمة عنها : يونانية كانت أم غير يونانية من سريانية وغيرها .

كما حرص المنافقون على إبراز ما فى بعض نواحى الفلسفة اليونانية من اتساق منطقى ، انبهر[12] به بعض عوام المسلمين دون فهم لأغوار الأقوال الفلسفية وغيرها ، وكان هذا الانبهار حالة غير سوية انتشرت بين هؤلاء العوام وأصبحت تمثل آفة فكرية فى حاجة إلى مواجهة وتصحيح ، إذ المنبهر – بسبب أفعاله ، يكون عادة دون مستوى المسئولية – وبالتالى فهو لا يملك إعطاء مضمون اصطلاحى واضح المعالم ، محدد الأبعاد .

فتتبع لفظ « فلسفة » لابد وأن يكون عند المتخصصين – كما أشرنا– ممن سموا أنفسهم بـ« فلاسفة » بعد أن وجه الخليفة التكليف لأولهم وهو الكندى بأن يشتغل بالفلسفة ، محتضناً إياه داخل جدران قصره حماية له من عبث المنبهرين وغيرهم ، وتقديراً من الخليفة لضرورة مواجهة الآفة ، مواجهة علمية[13] .

وكلنا يعلم أن بعض علماء الكلام ، وهم من المعتزلة[14] ، قد قدموا محاولة للقضاء على هذه الآفات ، ولكنهم لم يوفقوا فى بناء أقوالهم بناء خالصاً من التخلخل ، فقد زلت قدمهم فى بعض المواضع . فبعد أن وفقوا فى تقديم مضمون اصطلاحى للفظى « جوهر » و « عرض » ، أدى بهم إلى إثبات الحدوث . عرفوا مصطلحات أخرى مثل « الشىء » بما يؤدى إلى القول بالقدم، قالوا : « الشىء هو العلم ، والمعلوم هو الشىء » . كما كانت أقوالهم

فى «التوحيد» حيث نفوا الصفات ، وفى «العدل» حيث أوجبوا على الله عز وجل أموراً وهو ما لا يجوز . ثم قولهم : « بالمنزلة بين المنزلتين » حيث قضوا على الوضوح لذى يجب أن تكون عليه المفاهيم فى مجال الفكر الإسلامى . ثم هم فى كل هذا لم يعرفوا « الفلسفة » وإنما اتخذوا أساليبها استجابة لما كان سائداً من ضغوط على الفكر الإسلامى من قِبل من كانوا يحيكون المكائد للإسلام . ولذلك فأقوالهم لم تكن هى التى يجب الاعتماد عليها .

لذلك كان من الضرورى إيجاد فئة متخصصة فى هذا العلم « الفلسفة » لتدلى بدلوها بطريقة منضبطة وليكون أفرادها ممثلين لهذا العلم الوافد الذى بهر كثيراً من العقول كما أشرنا .

ونود أن نذكر بأن ما سنتتبعه من مضمون اصطلاحى للفظ « فلسفة » وغيره ، ليس ذلك الذى يرد فى الشروح التى قدمها فلاسفة المسلمين لأقوال فلاسفة اليونان ؛ لأن الفيلسوف المسلم كان أميناً فى أداء عمله كشارح وقبل ذلك كمترجم وإنما سنقف مع المضمون حيث يكون الفيلسوف معبراً عن نفسه(١٥) . وبين هذا وذاك فرق كبير .

وقبل تتبع المضمون الاصطلاحى المعبر عن رأى الفيلسوف المسلم كمفكر له رأيه وليس كشارح يقدم بأمانة فكر من يشرح أقواله ، يجب أن نشير إلى التكوين الذهنى للمفكر المسلم قبل التقائه بالفكر اليونانى .

فنسجل أنه منذ نزول الوحى ، وجد المسلم نفسه فى بيئة فكرية لها معالمها التى تحددت بفضل تدبر المؤمن لآى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، إذ أن الحقائق الشرعية التى قدمها الإسلام ، لها أثر فى التكوين الذهنى ، فهى تنتهى بالفرد إلى تبين طرق كسب المعارف ، وهذا ما يؤكده واقع ازدهار العلوم الإسلامية حول القرآن والسنة فور نزول الوحى الكريم . فالحقائق الإيمانية ، وخصائص الشريعة تمثل حجر الأساس ليس فقط بالنسبة لعقيدة المسلم ، ولكن أيضاً بالنسبة لتكوين عقليته(١٦) .

ــ فمثلاً : الحقيقة الإيمانية الأولى هى : أن الإسلام يحرر شخصية المسلم من العبودية لغير الله : يقول الله تعالى : ﴿ **تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله** ﴾ [آل عمران : ٦٤]

هذه الآية الكريمة وغيرها كثير فى القرآن الكريم توجه العباد إلى أنه لا معبود غيره جل وعلا – ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم داعياً به :– « اللهم أنت ربى ، لا إله إلا أنت ...» . وغيره كثير .

غير أن المسلم أمام هذا التوجيه الربانى الذى يتعلق بحقيقة عقائدية يتبين فى نفس الوقت ، حقيقة أخرى وهى أنه حر من العبودية لأية حقيقة أخرى فكرية سابقة ، فلا قداسة لأية فكرة متوارثة ، وهذه قاعدة بحثية لها أهميتها فى دراسة جزئيات العالم ، ويساند هذه الحقيقة توجيهات متعددة فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة ، تحث على ضرورة التخلص من العقائد الخاطئة التى كانت مسيطرة على عقول بعض الناس فى الأزمنة الغابرة قبل الإسلام . وبهذا التفت ذهن المؤمن إلى ضرورة إخضاع مختلف الحقائق للفحص والتمحيص ، وكلنا يعلم ما ترتب على هذا الموقف من مكاسب عملية لها قيمتها (وما القاعدة الأولى فى منهج ديكارت إلا هذه) .

ـ ثم هناك حقيقة إيمانية أخرى وهى : أن الإسلام يظلّل الحياة بشقيها ، ويقول الله تعالى :

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾

[المائدة : ١٥ ، ١٦] .

هذا القول الكريم يبين أن الوحى المنزل يزكى الناس فى الدنيا ويعلمهم الحكمة ، ويهديهم إلى سبل الفضيلة ، اكتساباً لمرضاة الله ، الأمر الذى يؤدى إلى خلق جو من الطمأنينة فى النفوس التى تود أن تكسب الحياتين : حياة الدنيا ، وحياة الآخرة . وهذا الاستقرار النفسى له أثره فى تهيئة الجو المناسب للتوجه إلى العلوم المختلفة التى تحقق الخير للإنسانية . ثم هذه الطمأنينة تؤدى إلى تبين معنى من المعانى التى هى وراء أصول البحث وهو معنى « التكامل » : فتبين الترابط بين الحياتين يؤدى إلى تبين الترابط الذى له سمة التكامل بين الحقائق فى هذه الدنيا ، مما يؤدى إلى مزيد من المكاسب فى مجالات البحث (هذا المعنى لم يهتد إليه أهل الغرب إلا مؤخراً مع نيتشه (ينظر القسم الثالث من كتابه غاية الإنسان)[١٧] .

ـ ثم هناك مبدأ من أهم المبادىء التى تتميز بها الشريعة الإسلامية وهو مبدأ : « اقتران النظر بالعمل » ؛ يقول الله تعالى :-

﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ﴾

[المجادلة : ١١]

فالآية الكريمة تربط بين العلم والعمل من أجل توضيح قيمة التعامل إلى جانب قيمة الفكر ، وهذا المبدأ يؤكد ليس فقط مفهوم التكامل العام بين الحياتين ، ولكنه يؤكد

أيضاً مفهوم تكامل الشخصية على المستوى الفردى ويظهر هذا المبدأ بوضوح فى أركان الإسلام الخمس ، التى تبدأ بالشهادة ، ثم الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج .

ولهذا نتبين أن الموقف العبادى ، قد أدى إلى تقدير مبدأ من مبادىء العمل العلمى ، حيث يجب تحقيق الترابط بين القول والفعل فيزداد توكيد مفهوم التكامل ، ويتسم التكوين الذهنى للمسلم بالبعد عن البتر الذى يقلل من شأن الحقائق ، فالنظرة للموجود لابد وأن تكون رحبة لتشمل مختلف أبعاده .

— ثم سمة عالمية الدين :

يقول الله تعالى :

﴿ قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً ﴾ [الأعراف : ١٥٨] .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« وأرسلت إلى الخلق كافة » (رواه مسلم) .

هذه الخاصية للشريعة الإسلامية لها أثرها فى تهيئة نفس وفكر المسلم إلى مزيد من التحصيل ، لاطمئنانه إلى أن ما ورد فى الكتاب والسنة هو للجميع ، فهو أمام أسس لا تتأثر بالزمان . فالإسلام دين الفطرة ، ودين الحق ، وأصوله عالمية رغم اعترافه بمبدأ التطور فى الفروع .

— ثم سمة إعلاء شأن العلم :-

ويظهر هذا فى أول ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم : من وحى وهو :

﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ [العلق : ١ — ٥] .

فهذه الآيات هى دعوة صريحة إلى العلم وضرورة الاستزادة منه . وهذه الدعوة تمثل سماحة الإسلام ، مع دعوة إلى ضرورة الفحص والتمحيص من أجل قبول الطيب من القول ، ورفض الغث منه . والسماحة فى الإسلام لها ضوابطها ، وعقل الفرد لابد وأن يكون كالمنخل أى أن يكون متصفاً بنزعة نقدية حاضرة على الدوام تؤدى إلى تبين الحقيقة ، والحقيقة لا تظهر إلا بعد دراسة وفحص وعلم بالجزئية المدروسة .

— ومن سمات التكامل الذى تحققه العقيدة الإسلامية فى الذهن الاهتمام بناحيتين من أهم نواحى الحياة العملية وهما : الناحية الاقتصادية وناحية التعامل مع الشعوب . أما الناحية

الاقتصادية فإنها تقوم فى الإسلام على ضرورة تحقيق الكسب المادى من خلال الوعى : كالبيوع والزروع وحرمة « الربا » بنوعيه : ربا القرض والربا بالمعنى الواسع تفادياً لبخس الآخرين حقوقهم الأدبية مثلاً وغيرها .

يقول الله تعالى :

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ [المطففين : ١ ، ٢ ، ٣] .

ـــ وأما الاهتمام بالعلاقات الدولية :

فقد بين الله للناس قيمة هذه العلاقات من خلال قوله عز وجل :

﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾

[الحجرات : ١٣] .

ـــ ثم إن النصوص المنزلة قدمت أسس مناهج كسب المعارف ، وأكدت ضرورة الاهتمام بعالمى الغيب والشهادة ، وأثبتت قيمة توافق كل منهج مع طبيعة موضوعه . وقد هدت العقول إلى الكثير من أسس مدارك العقول ، ليس فقط بالنسبة لمصادر المعرفة وموضوعاتها وأسس مناهج البحث فيها ولكن أيضاً بالنسبة لأهداف المعرفة ودرجات التيقن الأمر الذى أدى إلى ضبط مفهومى : « الوجود » و « القيم » .

ـــ فالوجود كما يتضح من واقع آى الذكر الحكيم وجودان : وجود ليس له أول ومفتتح وهو الله ، ووجود له أول ومفتتح وهو العالم .

والأول لا يدرك حقيقته العقل الإنسانى الذى يملك فقط إثبات وجوده ، وذلك لمحدوديته . أما الثانى فهو فى مستوى العقل البشرى والعالم موجود وجوداً عينياً — ومن هنا كان تقدير المفكر المسلم لما يسمى اليوم بالواقعية . فالعالم موجود وجوداً عيانياً كما ذكرنا وهو أثر قدرة الله عز وعلا على الخلق والإيجاد من العدم المحض .

ـــ أما القيم فإنها تتميز بالثراء الوفير فى أصولها وتفاصيلها ، فهى تعتمد على العقيدة الراسخة بوجود إله واحد لا شريك له ، وكلما ارتبطت القيمة بعقيدة كانت أقوى فى تأثيرها على توجيه أفعال العباد . ثم إن الله عز وعلا نظم الكثير من هذه الأفعال بوضع الحدود الخاصة بالحلال والحرام والمندوب والمكروه ، وكما كان لآيات الترغيب والترهيب الأثر كل الأثر فى ترشيد العباد ، بحيث زالت الحيرة وتلاشى القلق الذى يظهر عند الفئات التى لا تعرف الإسلام ، فمفهوم القيمة المرتبطة بالعقيدة أساس العمل بالفروع .

الأمر الذى يسمح لنا بأن نقول إن الفرد الذى يتربى على المعانى الواردة فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة يتهيأ لضرب من التفتح والمرونة تجعله قادراً على تتبع ما يجرى فى عالم الشهادة وهو « خليفة الله فى أرضه » ويقوم ما ورد فى النصوص بما يؤكد أصول العقيدة وفروعها . وهذا يجعله قادراً على تقييم كل ما ليس من الثقافة الإسلامية تقييماً لا يبخس فيه حق أصحابه ، كما لا يسمح لهم بالجور على الحق والحقيقة أى أنه يسلح المسلم بقدرة على التحرى والنقد تحفظه من كثير من المزالق الذهنية والعملية .

ويصح أن نقف وقفة تفصيلية بعض الشىء مع أسس كيفية كسب المعارف أو صقل مدارك العقول المتوفرة فى القرآن والسنة النبوية الشريفة ، لتبين كيفية تسلح عقلية المفكر المسلم بما يحقق له القدرة على النقد الواعى لكل معرفة وافدة . فنذكر ما ورد عن مصادر المعرفة فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وموضوعاتها ، ثم المناهج التى يتبينها المرء من واقع تدبر النصوص المنزلة ، والهدف من المعرفة ودرجات اليقين .

أما بالنسبة لمصادر المعرفة ، فالنصوص المنزلة تشير إلى الحواس والعقل والقلب والخبر المنزل . وهذا ثراء ما بعده ثراء ، إذا ما قورن بما ورد فى مضمون الفلسفة اليونانية عند أهلها ، حيث الاعتراف بالعقل فقط كمصدر للمعرفة دون باقى المصادر ، ولدينا قوله الكريم :

﴿ ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين ﴾[البلد : ٨ ، ٩ ، ١٠] .

كما أن الله ذكر الكثير عن الذين يعقلون والذين لا يعقلون . يقول سبحانه :

﴿ والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ [الأعراف : ١٦٩] .

كما أن معرفة المرء لنفسه ، وإيمان القلب بوجود الله وحده لا شريك له والإيمان بما وصف نفسه به من صفات وهى أسماء الله الحسنى وما ورد من غيبيات ، كل هذا يؤكد الاعتراف بالجانب الروحى إلى جوار دراية العقل بالجزئيات الموجودة خارجياً من خلال الحواس . ثم الاعتراف بما يقدمه الخبر المنزل من أخبار وتقدير ما يرد فى آيات الأحكام وآيات الترغيب والترهيب ، كل هذا ييسر كسب المعارف ، ويحقق سعة أفق ورحابة فكر فى مجالى النظر والعمل لأن الخبر المنزل يعين على ترشيد العقول وتوجيهها إلى الصراط المستقيم .

ثم إن موضوعات المعرفة التى تنتمى إلى عالمى : « الغيب » و« الشهادة » والتى تحدد النصوص المنزلة قدرة العقل على استيعابها – كما بينا – تجعل أمام أعين المفكر المسلم ثراء ،

له قيمته وترسم الطريق لمعرفة الجزئيات مما يؤدى إلى تقدير قدرة الله الواسعة ، وهذا يكسب المسلم ثباتاً وثقة فى النفس تعينه على فحص ما يرد عليه من مسائل أغلبها متعلق بالجزئيات فيصبح هذا الجزئى موضوع دراسة تجريبية تقوم على استقراء ما يحكمه من علاقات . وقد كان للفقيه السبق فى تبيين هذا كله ، وكان منهجه الاستقراء مع الجزئية أو النازلة التى لم يرد فيها نص، والتى فيجتهد لاستخراج حكم اجتهادى فيها .

كما أن منهج الاستدلال يظهر فى كثير من النصوص المنزلة ، الأمر الذى جعل المفكر المسلم على دراية بعدة أساليب أو مناهج كانت سلاحاً فى يده لمواجهة موضوعات المعرفة عموماً وما وفد منها على وجه الخصوص .

ثم اتضح للمفكر المسلم أن جزئيات عالم الشهادة يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة من أجل إثبات حقيقة دينية ، كما أنه من الميسور أن تكون موضوعات المعرفة أيضاً من أجل معرفتها فى ذاتها ليتبين القوانين التى تنتظم تحتها هذه الجزئيات ، أى : ﴿ **ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ [الفتح : ٢٣] . وبهذا يكون للمعرفة أكثر من هدف لتوكيد حقيقة علمية وهذه الأخيرة هى فى النهاية من أجل تثبيت الحقائق العقائدية بمزيد من السبل العلمية .

ولا يخفى على من تطرق إلى علوم اليونان وقولهم باليقين العقلى المطلق لثقتهم الكبرى فى العقل كمصدر أوحد ، وكيف أنهم لم يدركوا معنى « النسبية » و «الاحتمالية » وهما مفهومان لهما ثقلهما فى مجال الكسب العلمى وقد أدرك المفكر المسلم من خلال تدبر النصوص المنزلة : قرآنا وسنة ، ثم عمل الفقيه فى مختلف البقاع و الأزمنة معنى « النسبية » ومعنى « الاحتمالية » ومرة أخرى نقول:إن عمل الفقيه هو اللبنة الأولى فى النهضة العلمية الحديثة التى تحققت على أيدى المسلمين أولاً ثم أهل الغرب والشرق من الأمم الأخرى الذين أخذوا عنهم الأسس والتفاصيل وساروا فى تقديم مناهج تحصيل علوم جزئية كانت فى مجال الطبيعة و لم يلتفتوا إلى علوم الإنسان من « اجتماع » و « علم نفس » وغيره إلا فى مستهل القرن العشرين بعد دراسة كتب المسلمين بواسطة جمعيات علمية متخصصة ببرلين وباريس ولندن وواشنطن ..... الخ .

هذه الحقائق التى أثبتناها فيما يتعلق بسمات البيئة الفكرية للمسلم وما نتج عنها من صقل ذهنى جعله يتعرف على معالم نظرية فى المعرفة ، قد منحته القدرة على فحص الأفكار والأمور الوافدة . وتلك التى نبعت من انحرافات بيئته الداخلية مقدراً حقيقة من أكثر الحقائق فاعلية ،

وهى : ضرورة دراسة ما يسمى الآن بالخلفية الذهنية للجموع ، خاصة جموع العوام ، الأمر الذى أدى إلى اتخاذ الطريق الصحيح فى مواجهة الثقافات الوافدة وخاصة اليونان منها ؛ لأن انتشار الفلسفة اليونانية كان مصحوباً بحالة انفعالية ، هى الانبهار بما كان يبدو اتساقاً بعيداً عن الاتفاق مع الواقع والإسلام ، كما تبينا دين يؤكد الوجود الواقعى القائم على معرفة تراثه وتقدير القيم والأحكام الواردة فى النصوص المنزلة لترشيد العقول والنفوس .

الأمر الذى يجعلنا نقول إن العَالِم المسلم ، كان عند وصول الفكر الوافد على قدر كبير من القدرة على النقد الواعى المتيقظ الرصين الذى سمح له ليس فقط بتبين مثالب هذا الفكر بل أيضاً بتهيئة الأسلوب المناسب لمحاربة انتشار التخبط العقائدى والفكرى المترتب على تسرب هذا الفكر الدخيل .

فوعى المفكر المسلم العَالِم كان متوفراً ، وأساليب المواجهة النقدية كانت موجودة ، وفقه البحث المتمثل فى الرجوع إلى الأصول اليونانية قد تم ، الأمر الذى جعل هذا المتخصص يقدم مضموناً اصطلاحياً « للفلسفة » مخالفاً تمام المخالفة المضمون الذى كان له فى تراثه اليونانى على نحو ما سنتبينه فيما بعد ، وكان للمضمون الإسلامى الأثر كل الأثر فى تنقية العقول من أخطاء الفكر اليونانى ، أى كانت له الغلبة . وقد ذكرنا أن اللغة كالكائن الحى الذى بقى ويعيش لصلاحية أبعاده وعناصره المتفاعلة مع البيئة الفكرية للأفراد .

فادعاء تبعية الفكر الفلسفى الإسلامى للفكر اليونانى ، أمر غير صحيح ويؤكد هذا الحكم الدراسات التحليلية لمختلف أقوال فلاسفة المسلمين(١٨) حيث وقعنا على مضمون إسلامى يلبس الثوب اليونانى فى بعض الأحيان(١٩) هذا الثوب المتمثل فى بعض الألفاظ اليونانية وبعض التقسيمات من هذه الثقافة — قد استبقاه المفكر المسلم لدواعى لا تتعلق بالأداء العلمى للأفكار ولكن بمجال الجموع ، كما بينا ، أى لدواعى اجتماعية توجب مراعاة الصالح العام لهذه الجموع .

الأمر الذى يجعلنا نقول : إن الشكل اليونانى لأداء الأفكار ومن قبله الشكل المضمون الذى كان لهذه الألفاظ فى تراثها كان ملفوظاً أى مرفوضاً من قبل العقلية الإسلامية ولكن

هذا الرفض بقى مغلفاً لدواعى الصالح العام ، وعندما انتهت هذه الدواعى ، تداعى الاحتفاظ بالثوب اليونانى وقدم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/١٣٣٩ م) آراءه فى كتابيه « الرد على المنطقيين » و « نقض المنطق » وأصبح الرفض سافراً فهو أكثر من فصل القول فى بيان عقم

المنطق اليونانى (وقد أخذ عنه هذا الموقف فرنسيس بيكون فى « الأوجانون الجديد » وغيره من فلاسفة الغرب المحدثين) .

إذًا فلفظ « فلسفة » كان له مضمون إسلامى يبعد كل البعد عن المضمون اليونانى القديم وبهذا تسقط عن الفكر الإسلامى سمة التبعية للفكر اليونانى – وكيف يكون تابعاً ، والتبعية ضعف وهزيمة – وهو الأقوى تماسكه وواقعيته واحترامه للقيم ؟؟

وكما أشرنا فى بداية العرض فإن المضمون الاصطلاحى الإسلامى كان هو المضمون الذى ساد وتفاعل مع البيئة رغم التسمية اليونانية له فهل بعد هذا يمكن ادعاء كونه يونانياً فى المضمون ؟؟

* * *

ونقدم الآن نصوصاً من أقوال فلاسفة المسلمين (المتخصصين) كدليل على صدق ما تبين لنا فيما سبق ، وخاصة أن سقوط الادعاء السابق يرفع عن عقلية المسلم الحالى شبح الانكسار والتبعية ، وكلنا فى حاجة إلى تبين هذه الحقيقة لاسترجاع هويتنا بعد محاولات الاستعمار الفكرى لذواتنا من خلال المقررات التربوية الحديثة التى وجهت لشبابنا التى مازلنا نعانى منها ، ونرجو منها الخلاص .

ولنقف الآن مع الكندى فى تعريفه للفلسفة قال :–

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلاسفة ، التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى عمله إصابة الحق ، لا الفعل سرمداً ، لأن نمسك ، ويتصرم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق »[٢٠] .

يؤكد هذا التعريف أن الفلسفة صناعة إنسانية ، وهذه إشارة حرص الكندى على إثباتها للفت النظر إلى أن هناك ما هو ربانى ، وأن هذا الربانى له مكانته التى تعلو كل ما هو إنسانى . ولهذا نبه إلى وجود عقيدة ، وهو ما لا يوجد فى الفكر الفلسفى اليونانى .

ثم قوله : « إن حدها : علم الأشياء بحقيقتها بقدر طاقة الإنسان » تعريف إنسانى ورد فى أقوال اليونانيين مع فارق وهو أن : طاقة الإنسان عندهم ترتبط بفكرة التشبه بالمحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو ، وبمثال المثل عند أفلاطون ، بينما فى الإسلام وعند الكندى المفكر المسلم تعنى الطاقة التى جُبل عليها الفرد : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾
[البقرة : ٢٨٦]

وهو يقدم بعد ذلك مباشرة فكرة إسلامية لها قيمتها – إذ يقول : إن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق ، فهو بهذا التصريح يعرف بمبدأ من أهم مبادىء

الشريعة وهو : « اقتران النظر بالعمل» الذى أشرنا إليه عند الحديث عن البيئة الفكرية للمسلم وبهذا يكون الكندى قد تخطى المستوى النظرى المحض الذى هو سمة الفكر اليونانى إلى مجال العمل وهذا أمر جديد كل الجدة بالنسبة للفكر اليونانى .

كما أثبت نهائية الفعل الإنسانى ولا نهائية الفعل الربانى . وهذه تفرقة بين الخالق والمخلوق تقوم على مفهوم الثنائية التى تحقق تنزه الخالق عن المثلية – وهذه كلها مفاهيم إسلامية تجعل من مضمون « الفلسفة » مضموناً إسلامياً مخالفاً تماماً لمضمونه فى الفكر اليونانى .

أى أن الكندى قد جعل لفظ « فلسفة » المعرب دالاً على مضمون اصطلاحى استمد أسسه من الفكر الإسلامى القائم على عقيدة راسخة بوجود إله أعلى لا مثل له وبأن من يعمل بالفلسفة لا يجوز أن يبقى على مستوى النظر وإنما عليه أن يقرن النظر بالعمل وهو ما لا يوجد فى الفلسفة اليونانية .

فالاصطلاح هنا أعطى فكراً فى مقابل فكر ، بل ما أعطى للفظ من قِبَل الكندى يتصف بالرحابة ، وسعة الأفق ، أى أنه أكمل لبعده عن بتر الواقع ، ويستمر إبراز أصالة الفكر الإسلامى بإثبات ما سماه الكندى بـ« الأنيات »[٢١] (جمع إنية) وهو الموجود الجزئى الذى أوجده[٢٢] « الحق » – كما يقول الكندى – وثبت وجوده . ويفهم من عرضه هذا أنه يؤكد وجود الجزئى الذى يخلقه الله ويثبت وجوده ، وهى فكرة حفظ دوام الوجود بأمره عز وعلا .

ثم يقول : « لأن كل ما له إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود لأنيات موجودة »[٢٣] يقول هذا بعد أن يصرح بأن : « علة وجود كل شىء وثباته الحق »[٢٤] والوجود هنا للشىء ، وجود عيانى ، فهو يضعنا كمفكر مسلم مع « الواقعية » رافضاً تخيلات الفكر اليونانى كمضمون للفظ ، أو رافضاً الوجود المتعقل غير المتحقق فى الواقع الخارجى .

ثم نراه عند تعرضه للعلل ، يتحدث عن أربع علل تبدو فى ظاهرها أنها يونانية بينما هى فى الحقيقة ذات مضمون إسلامى ، فيذكر العلة العنصرية والصورية والفاعلة والمتممة[٢٥]

ويتبين المرء أنه يقصد بـ« العنصرية » « المادية » – ولكن سماها بالعنصرية لأن لفظ « عنصر » له دلالة وجود خارجي متحقق عيانياً . و« الصورية » تمثل العلاقة الثابتة بين « الأنيات » أي القانون العلمي الذي تنتظم تحته الجزئيات – والفاعلة وهي العلة الخالقة أو الموجدة وهي الله عز وعلا . والمتممة وقد ذكرها بدلاً من الغائية – وهي التي أوجد الله المخلوق على نظامها ، وتحقق النظام فيها يتمم وجود هذا المخلوق مستبعداً بذلك مفهوم العلة الغائية التي تعني الفكر اليوناني تشبه الموجودات بالمحرك الذي لا يتحرك وهذا لا يقبل في الفكر الإسلامي لضرورة نفي المثلية بين الخالق والمخلوق .

وعندما يتحدث في الفن الثاني[٢٦] عن الوجود الإنساني نراه يبين قيمة الانطلاق من الجزئي للوصول إلى الكلي ، وقيمة التمثل ، وهو لفظ استعمله الكندي، للدلالة على ما يتحقق في الذهن من انطباع مأخوذ من ممارسة الحس لمحسوسه ، وليس ذلك المثال الهابط من عالم المثل الأفلاطوني والذي حقيقته في المتعقل .

فالكندي في كل ما قدم كان معبراً عن مفاهيم إسلامية مأخوذة من الكتاب والسنة رغم احتفاظه بالألفاظ اليونانية للأسباب التي ذكرناها وأهمها أن يبدو عمله من « الفلسفة » التي انبهر بها العوام . ولهذا أكد الكندي أسس العقيدة بإثبات قدرة الله على الخلق وتوكيد الوجود الخارجي منفصلاً عن الذات العارفة الإنسانية وتوكيد كثير من الأسس التي هي قوام الفكر الإسلامي المستنبط من تدبر آي الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، هذا هو موقف الكندي من لفظ « فلسفة » .

أما الفارابي (٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م) فقد حرص أيضاً على مداواة ما ظهر من آفات كانت عالقة في أذهان بعض أفراد من أهل عصره عن مضمون « الفلسفة » مثل القول بـ« الفيض والصدور »[٢٧] الأفلاطوني بعد أن بعدوا عن تقدير القول : « بحدوث العالم » .

فتجده يصرح في كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » وغيره ، بأن وجود « الموجود الأول » أي الله عز وعلا – هو « أقدم وجود »[٢٨] و « أفضل وجود » وأنه لا شريك له[٢٩] ولا ضد له[٣٠] وأنه « حي »[٣١] له العظمة[٣٢]، وله الملك وأنه لا خروج منه للمخلوق يقول في هذا :–

« وأيضاً فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً منه بشيء آخر لم يكن تام الوجود ؛ لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده » .

وهذا ينفي القول بالفيض وكذلك بالصدور ، ثم إن لفظي « فيض » و« صدر » يعنيان :

الأول : « فاض » أى « جاد » والوجود عطاء – عطاء الله – وصدر أى صدر المكان وأصدر أى أوجد بعد أن لم يكن .

فمعنى الحدوث الإسلامى متوفر فى اللفظين من حيث اللغة واستعمالهما الاصطلاحى عنده يؤكد الدلالة اللغوية ومن فهمها على النحو الأفلاطونى قد خرج عن الصواب .

كما يتحدث الفارابى عن « العقول » ولكن حديثه عنها يخلصها من الدلالة اليونانية التى تتضمن مفهوم القدم – ذلك لأن العقول عنده « مستويات » لا تتأثر بما قبلها ولا تؤثر فيها بعدها – وهذا يقضى أيضاً على معنى الصدق بالدلالة الفلسفية اليونانية الأفلاطونية ، ويجعل العقول ممثلة للقوانين التى تنظم الكون .

ثم نراه يتعرض لمفهوم إسلامى له أصله فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهو مفهوم عالمى « الخلق » و« الأمر » – يقول الله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾
[الأعراف : ٥٤] ،
وقد وضح الفارابى أن « الإيجاد » عند الله غير « الإبداع » وعنى بالإبداع حسب تحديده للمضمون الاصطلاحى للفظ : « حفظ إدامة الوجود » الذى أوجده الله من العدم المحض من خلال فعل الإيجاد .

وبهذا يصبح لفظ « فلسفة » أو « حكمة » عنده – وهو من الذين استعملوا اللفظين – يخلو تماماً من أى مضمون يونانى يخالف الفكر الإسلامى .

ثم إن أقواله فى المعرفة تقوم على الاعتراف بمصادر المعرفة الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة : قرآناً وسنة ، كما أنه يؤكد موضوعى المعرفة – كما بينّا : « عالم الغيب » و « عالم الشهادة » وينتهج بالسنة للجزئىّ منهج الاستقراء وللغيبى : الاستدلال لإثبات وجوده مع تقديره للمعانى القرآنية على اختلافها[٣٣] حتى إنه فى كتابه الذى أشرنا إليه وهو – آراء أهل المدينة الفاضلة – كان يقصد فئات الناس وليس طبقاتهم فكان فى كل ما كتب معبراً عن صقل ذهنى إسلامى .

أما ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ/١٠٤٩ م) فقد قال بحدوث العالم ، رغم ما وجه إليه من اتهام من قِبل من رأى فى أقواله صعوبة على عوام الناس ، فقد صرح بأن العالم مبدع أى مخلوق من عدم ، والإبداع عنده بمعناه اللغوى أى الخالق وليس بمعنى اصطلاحى خاص على نحو ما كان عليه الأمر عند الفارابى ، وهذا يعنى أن المعانى الإسلامية كانت راسخة فى ذهنه

يقول ابن سينا :—

« كل ممكن — قبل كونه — لابد أن يكون ممكن الوجود ، وإلا امتنع وجوده وهذا الإمكان وجود بالقوة وتهيؤ للوجود بالفعل »[٣٤] .

والإمكان هنا عند ابن سينا فكرة عقلية فقط ، ولا يعني الوجود بالقوة بالمعنى الأرسطي ، بل يحمل معنى الإيجاد من العدم المحض ، ومعنى الامتناع عن الوجود ، ثم الوجود بعد خلقه من لا شيء أولاً .

وهذا يعني أن ابن سينا يستعمل لفظ حدوث بمعنيين : حدوث الموجود من العدم المحض وهو الخلق الأول وحدوث بعد الخلق الأول عقب امتناع الوجود ورجوعه وهو ما يمكن أن نعرفه بالخلق المستمر[٣٥] .

ويتضح هذا أكثر وأكثر عند كلامه عن الخلق في مجال شرحه لبعض الحدود[٣٦] .

فكل حادث يتجدد وجوده بطروء التغير عليه ، فيحدث عدم ثم وجود بفضل أمر الله وعنايته المستمرة بالعالم .

والحدوث عن العدم المحض والقول بالخلق المستمر فكرتان لم يعرفهما الفكر اليوناني ، بل هما نابعتان من تدبر آي الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة توكيداً لإرادة الله عز وجل .

وبعد أن أثبت حدوث العالم أثبت وجود المحدث أو الخالق وأثبت صفاته التي له في الشرع والعقل .

وهو يرى أن كل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن بذاته[٣٧] . وواجب الوجود عنده هو : « الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال »[٣٨] والممكن هو « الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال »[٣٩] وقد أثبت لله الصفات الخبرية التي وصف بها نفسه وهي أسماء الله الحسنى ،.. وتحدث عن صفاته عز وعلا مصنفاً إياها وهو في كل ما يقدم يؤكد العقل الإسلامي المترتب على تدبر النصوص المنزلة قرآناً وسنة فالفلسفة عنده لفظ يوناني أعطاه مضموناً إسلامياً مأخوذاً من القرآن والسنة .

أما ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ — ١١٣٨ م) وهو أول فيلسوف اشتهر في المغرب فقد ظهرت له اهتمامات حول الفعل الإنساني ، منطلقاته ومساراته وأهدافه وطبيعة أحواله جعلته يصرح في جميع مصنفاته وخاصة « رسالة في تدبير المتوحد » بآراء تكشف عن رفضه لفكرة « المدينة الفاضلة الأفلاطونية » وأسس الفهم الواردة في « نيقوماخيا أرسطو » — ونراه يهتم

بما سماه « القنية »[٤٠] ويقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التى حبا الله بها الإنسان من أجل تقرير ما يريد ، أى أنه اهتم ببيان قيمة الفعل الواعى من قبل الفرد . ونلاحظ أنه فى عرضه فى رسالة « تدبير المتوحد » يقدم استعمال العرب لبعض الألفاظ قبل أن يعرض لأية دلالة اصطلاحية يونانية ، فهو مثلاً يتعرض لدلالة لفظي : « تدبير »[٤١] و « روح »[٤٢] واللفظ الأول يتصل بـ« الفعل » والثانى بـ« المعرفة » ويبين من خلال الكلام عنهما قيمة ارتباط النظر بالعمل وهو المبدأ الإسلامى الذى يميز الشريعة الإسلامية .

ونراه يؤكد دلالة لفظ « التدبير » موضحاً أنها: «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة »[٤٣] وهنا نلمس اهتمامه بإثبات الواقع الحى للفعل حيث الغاية المقصودة وهذا موقف صدر فيه ابن باجة عن صقل إسلامى ، ثم نراه يشير إلى فكرة أن هناك إلهاً مدبراً لهذا العالم[٤٤] مفرقاً بين ما هو من التدبير الإلهى وما هو من التدبير الإنسانى . ومثبتاً لهذه التفرقة فكرة تنزيه الله عن التشبه بالمخلوق ثم إثباته لواقعية الفعل الإنسانى جعلته يؤكد فكرتى : الصواب والخطأ فيه ، وهو ما يتعارض تماماً مع مفهوم الإنسانى فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية يقول فى ذلك : « وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين ، وإذا فحص عنه وتعقب ، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة »[٤٥] ومن أبرز ما ذكره رأيه فيما سماه « بالنابت » أو « النوابت » يقصد المفكر غير الغافل عن حقيقته الإنسانية ككائن مزود بالعقل والإرادة الحرة[٤٦] . ولا يفوته أن يثبت أن الناس سواسية فى التحلى بالعقل وحرية الإرادة ولكن بعضهم[٤٧] يكون غافلاً عن هذه الهبة من الله عز وعلا .

وقد كان حديثه عن كيفية المعارف مقدراً لمصادر المعرفة على اختلافها وتحدث عن « الحس المشترك » حيث تكون الصورة المتعلقة مازالت مرتبطة بالمحسوس[٤٨] . وينطلق إلى الروحانى والمطلق ، ويصرح بأن أقوال أرسطو تبعد عن الواقعية فى ذلك ، وقد وسع مفهوم اليقين من يقين عقلى عند اليونان إلى يقين بالمعرفة الحسية بالنسبة للوجود الخارجى فى وجوده ويقين المعرفة القلبية والمعرفة المترتبة على النص المنزل[٤٩] . ويجب أن نثبت أنه رفض صراحة أقوال أرسطو الواردة فى السادسة والثامنة من السماع[٥٠] . ويصرح فى أكثر من موضع أن العلم الأشرف للمفكر المسلم ليس الفلسفة فهى صناعة من الصناعات الإنسانية ، ولكنه العلم بالنصوص المنزلة[٥١]: (الأصول والفروع) .

وأما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ/ ١١٩٢ م) فمن أبرز ما يميز موقفه أنه اهتم بالطبيعة والواقع الخارجى ، وذلك فى قصته : « حىّ بن يقظان » التى كانت تعبر عن اهتمامات أهل

عصره فى ذلك الحين وقد تمثلت فى « الخلق والخالق » . وتعرض ابن طفيل لكيفية كسب المعارف فأثبت مختلف مصادر المعرفة التى يتعرف عليها المرء من واقع تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة – يقول ابن طفيل :

« فتصفح حيٌّ حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس[٥٢] ثم بين أن العقل من بعد ذلك يتلقف الحقائق التى يُقَوِّمها الحس[٥٣] وقد أشار إلى القلب وأنه طريق لمعرفة الغيبى ؛ لأنه مصدر لمعرفة الموجودات غير المادية ، فهو إذاً مصدر لمعرفة الله عز وعلا .

كما أن كلامه عن الخبر المنزل يبين كيفية أنه يمثل أرقى مصادر المعرفة ؛ ويؤكد وجود «الله» ووجود «العالم» ، ويشير إلى مناهج كسب المعارف : « الاستقراء والاستدلال » ويبرز الهدف من المعرفة فمواجهة الموجودات عنده يمكن أن تكون لمعرفتها فى ذاتها[٥٤] .

كما يقول : « فعلم بالضرورة – يقصد حيٌّ – إن كل حادث لابد له من محدث »[٥٥] وجميع مواقفه من « الطبيعة تبين أنه يقدر مفهوم « النسبية » ومفهوم الأمثالية ، وهذا كله لا يوجد فى الفكر اليونانى .

وهو يرفض فكرة التولد الطبيعى[٥٦] ويؤكد تناهى الأجسام[٥٧] فهو يؤكد وجود الله ، ووجود عنايته عز وعلا بهذا العالم .

وقد حرص على إثبات صفات الله الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة ولم يأل جهداً فى تقديم الأدلة على وجود صاحب هذه الصفات ومن بين أدلة إثبات وجوده دليل عنايته بالعالم[٥٨] . ويلاحظ الباحث أنه قد أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية فيعقب بمناسبة حديثه عن علم الله :-

﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ﴾ [سبأ : ٣] .

هذا كله يكشف عن حرص ابن طفيل على أن يكون عمله كفيلسوف منطلقاً من مفاهيم إسلامية بعيدةً عن الفكر اليونانى المبتور .

ثم أخيراً ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ/١٢٠٦ م) وهو « الفيلسوف المفترى عليه »[٥٩] كما قيل فى بعض الدراسات عنه ، وإن كان ما ورد فى هذه الدراسات لم يظهر ابن رشد على حقيقته كمفكر مسلم وليس كشارح لأرسطو .

والذى نرى ضرورة معرفته عن ابن رشد أنه تحدث عن الوجود بنوعيه[٦٠] : المتحرك والأزلى . وأن الأول وجد من العدم المحض أما الثانى فهو خالقه وهو الله عز وعلا . وقد

قدم مذهباً فى المعرفة اعترف فيه بمصادر المعرفة التى استقاها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة : يقول فى ذلك :-

« الحس يدرك ما هو مركب من المادة والصورة ، أما العقل فيدرك الصورة »[٦١] .

وهو كغيره من فلاسفة المسلمين السابقين احتفظ ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية ليكوّن ما يقدمه من الفلسفة ، ولكن بعد أن خلصها من مضمونها الذى كان لها فى تراثها وإعطائها مضموناً جديداً يؤدى إلى إثبات الحدوث . ويتضح من النص السابق أمر آخر وهو أنه يعترف بالحس كمصدر لنوعية من المعارف هى الوجود العينى للجزئيات الذى قال

« : هو المركب من مادة وصورة ، كما أنه يؤكد قيمة العقل إذ يشير فى هذا النص إلى أن المتعقَّل هو الصورة ، وهو يقول أيضاً :

« فالموجودات : وجود محسوس ، ووجود معقول »[٦٢] .

ويؤكد هذا القول أيضاً أنه يهيىء الذهن لتقبل حقيقة لها أهميتها وهى :

أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها ثقلها فى الدلالة على الوجود الخارجى ؛ يقول فى ذلك : إن الوجود الصادق هو الوجود المتعين[٦٣] .

وهذه كلها معانٍ غير أرسطية ، وإنما هى مستقاة من الصقل المترتب على النصوص المنزلة قرآناً وسنة ؛ إذ إنه يؤكد تعاون الحس مع العقل فى بيان الصادق ، على أنه معنى فى الأذهان ، يؤكد « كون الشىء خارجاً عن النفس على ما هو عليه فى النفس »[٦٤] .

أما المعرفة القلبية فهى تؤكد الإيمان بالواحد القهار الذى يكشف عنه الخبر المنزل فالله عز وعلا يعرف بنفسه من خلال أسمائه الحسنى ؛ فهو إذاً يعترف بموضوعات المعرفة التى لها أول ومفتتح ممثلة فى عالم الشهادة ، وتلك التى يرد ذكرها فى عالم الغيب حيث يؤكد قدم الله عز وعلا وانفراده سبحانه به .

وابن رشد كان فقيهاً ولذلك تهيأ بحكم ميوله واهتماماته لأن يكون طبيباً لأن الفقيه يتقن بحكم عمله أو استخراج الأحكام الاجتهادية ودراسة الجزئية النازلة التى لم يرد فيها نص ، فاهتدى إلى تفاصيل عمل الطبيب ، وحرص على التفرقة بين عمله كفقيه وعمله كطبيب ؛ لأن الفقيه يهدف إلى الوقوع على مناط الحكم بعد دراسة النازلة والعالم أو الطبيب يهدف إلى تَبيُّن العلاقات الثابتة بين الجزئيات ، أى تَبيُّن القانون العلمى من خلال استقراء الوقائع ، ومن هنا كان ابن رشد بعيداً عن أن يكون تابعاً للفكر اليونانى

هذه نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تؤكد أنهم إذا كانوا قد تناولوا الفكر اليونانى بالدراسة والتمحيص ، فقد تبينوا عدم جدواه ، وأن المضمون الفكرى لما قدموه كان إسلامياً فى منطلقه ومساراته وأهدافه . وأن سقوط الثوب اليونانى عن هذا المضمون قد أدى إلى انتعاش العروض فى مجال عدة علوم : دينية وغير دينية ، وخاصة علم العمران مع ابن خلدون وغيره وقد بقى الصقل الذهنى الإسلامى يوجه العقول .

ولما كانت القرون التالية ليس بها نزاع بين الفرق الإسلامية لاستتباب أمر العقيدة فى النفوس خاصة وأن من العلماء من وضح أساليب مواجهة مشاكل العقيدة مثل ابن تيمية وغيره ؛ فقد اتجه اهتمام الدارسين إلى شرح كتب السابقين خاصة فى مجال العلوم الدينية ، وعُرف هذا العصر « بعصر الشروح » .

وحدث فى أثناء هذه الفترة أن اتجهت أنظار أهل الأطماع السياسية والدينية مرة أخرى إلى أرض الإسلام ، حيث خيل لهم أن الساحة خاوية من عناصر المحافظة على العقيدة ،

وظهرت محاولات لمواصلة تبجيل الفكر اليونانى من خلال بيان قيمة « الإيساغوجى » خاصة . ولكن دور العلم والمعاهد التى كانت موجودة فى ذلك الحين كانت تعرف بأصول الفكر الإسلامى ، وعلى رأسها الأزهر الشريف . وبقى أثر هذه الدور حتى بعد أن نشر المستعمر خططه التعليمية التى قامت على مبدأ إعلاء شأن أرسطو من جديد ، وتشويه معالم الفكر الإسلامى ، وحدثت ثنائية ثقافية فى البلاد .

* * *

والآن ماذا عن « الفلسفة الإسلامية » فى وقتنا الحاضر ؟

إن أول ما يلاحظه المرء أن ما يسمى بـ« فلسفة إسلامية » يقدم صورة مشوهة عن هذا الفكر الذى بقى إسلامى المضمون رغم ضغوط الثقافات المجاورة التى قبل الإسلام تداولها لسماحته على نحو ما بينا .

ويتمثل هذا التشويه فيما يلى :-

١ - إن تعبير « فلسفة إسلامية » بعد أن كان يطلق عند المشتغلين بالفلسفة الأوائل (عصر الكندى) على العمل العقلى المنصب فى ألفاظ وتقسيمات يونانية ، من خلال مباحث معينة هى : «المعرفة» و «الوجود» و «القيم» :- أصبح يضم - منذ أن افتتحت الجامعة

المصرية (جامعة فؤاد الأول) – علم أصول الدين ، وعلم التصوف .

وهذا تصنيف يضع « الفلسفة » فى موضع أعلى من علوم الدين ، أو هذين العلمين على وجه التحديد . ولا يخفى على أحد ما لعلم أصول الدين من مكانة ؛ إذ أنه أساس العقيدة ، كما أن التصوف علم يتولى الحياة الروحية للمسلم بالرعاية والتأديب الربانى ،

ولا يجوز لمثل علم أصول الدين أن يكون تحت إمرة علم إنسانى يسمى « فلسفة » .

٢ – إن مضمون «فلسفة إسلامية» – الذى يدرس فى الكتب المدرسية وأغلب الكتب الجامعية – يبعد تمام البعد عن حقيقة فكر فلاسفة المسلمين الذين بقوا على عهدهم بالنسبة لتقدير المضمون العقلى للصقل الإسلامى – على نحو ما بينّا – المضمون يقدم لعقول الدارسين كجرعة علمية – على أساس أنهم أى فلاسفة المسلمين بقوا أتباعاً للفكر اليونانى وهو ما لا يجوز قبوله ؛ لأنه يقوم على مغالطة صارخة لواقع هؤلاء العلماء ، وقد أثبت بعض الدراسات المعاصرة خطأ هذا الحكم على نحو ما بيناه .

٣ – إن ثراء التكوين الذهنى فى الفكر الإسلامى الذى هو أساس أصالة وقفة المفكر المسلم تجاه الفكر اليونانى لم يرد ذكره فى الأقوال التى ظهرت عن « الفلسفة الإسلامية » حديثاً ، فقد سقط الكلام عن المنهج الإسلامى فى مواجهة موضوعات المعرفة كلٌ حسب طبيعته ، ولم يوضح الباحثون فى الأمور الدينية قيمة وقفات الدين بالنسبة للصقل الذهنى ، علماً بأن الصقل الذهنى ، ومناهجه من أهم الموضوعات التى جعلها أهل الغرب عماد أقوالهم الفلسفية (فلسفة العلوم ومناهجها) .

٤ – ظهر اتجاه جديد فى مجال التخطيط يدعو إلى دراسة كل العلوم النقلية ضمن «الفلسفة» ، فإذا كان تدريس العلوم النقلية أمراً طيباً للغاية فى ذاته ، إلا أن تدريسه ضمن « الفلسفة » يمثل خطوة خاطئة أخرى بالنسبة لإدراج علم آخر من علوم الدين تحت لواء الفلسفة ، وهو ما رفضه الفلاسفة المسلمون الأوائل أصلاً (كالكندى مثلا) لأسباب وجيهة بيناها .

ثم هذه العلوم النقلية يجب عند تدريسها أن يستعان بالمتخصص فى العلوم الدينية المتخرج من جامعة دينية عريقة ، وليس أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من أهل الدين ، وهم لم يدرسوا علومه لأنهم من ذوى ثقافات غربية .

٥ – يجب الاهتمام بدراسة مختلف المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة – خاصة تلك التى

لها رواج بين الناس : شبابهم وكهولهم – ذلك بعد أن يتسلح الجميع بمعرفة راسخة لكل ما يمت إلى العلوم الإسلامية بصلة ، ففى هذا التسليح قوة تُقَدِّم للجميع وخاصة لشباب الأمة أصولاً نظرية وعملية تحميهم من الوقوع فى آفات العصر الحالى . وعلى رأسها فقدان الشعور بالهوية ، وهو ما أدى ببعض فئات المجتمع إلى التطرف الفكرى بنوعيه : الدينى واللادينى .

هذا بعض ما يمكن أن يقال عن « الفلسفة الإسلامية » فى قديم عهدها وحديثه وقد تبين أن أصالة الفكر الإسلامى تكمن فى التحقق بالصقل الذهنى الواعى المترتب على تدبر آى الذكر الحكيم قرآناً وسنة ، والذى انتشر فى ربوع العالم تحت تسمية « مناهج بحث علمى » مما أدى إلى نهوض الإنسانية فى مجال البحث العلمى المتخصص الحديث ، فإذا رجع من ابتعد من المسلمين عن الثقافة الإسلامية ونهل الكل من مناهلها فسيقدمون المزيد من التقدم فى العلوم الجزئية ، التى نبغ فيها أهل الغرب بفضل المنهج العلمى الإسلامى – أو المأخوذ عن المسلمين – وسيكون وضعهم أفضل ؛ لأنه سيساند علمهم إيمان راسخ بالقيم الإسلامية الروحية ، التى تؤدى إلى توازن الأمور لتحقيق صالح الجماعة (لا قنبلة هيروشيمية ولا ناباالم) ؛ لأن الضمير الدينى الإسلامى سيحكم أفعال العباد بما يحقق فى قلوبهم خشية الله اكتساباً لمرضاته .

* * *

الهوامش

(١) هذا ادعاء منتشر فى كتب تاريخ الفلسفة الغربية عن الفكر الإسلامى وتابع هؤلاء الغربيين كثير من أهل المشرق من العرب وغير العرب ، ولعل ما يرد فى هذا البحث يعين على تبين الحقيقة .

(٢) المعجم الوسيط : تقديم أ . د . بيومى مدكور ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المقدمة) .

٣ – كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور ، دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ١٩٧٦ والطبعة الثانية ١٩٨٩ .

(٤) قال إمام الحرمين ، وقد سئل أن يجمع طرفاً من الكلام فى النظر : « اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ، فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب » . (كتاب : الكافية فى الجدل للجوينى إمام الحرمين ، تقديم وتحقيق وتعليق كاتبة هذه السطور ص ١ فقرة ٣ ، القاهرة ، مطابع عيسى البابى الحلبى ، طبعة أولى سنة ١٩٧٩) وهذا القول يبين قيمة ما تواطأ عليه الناس بالنسبة لمعانى العبارات .

(٥) ولفظ « فلسفة » لم يكن وحده الذى سرى عليه أسلوب التعريب ، فهناك ألفاظ أخرى عديدة ، مستقاة من نفس الثقافة الوافدة نفسها ، ولم يكن مضمونه قد عرفت أبعاده بعد ، فبقيت مُعربة مثل : أنالوطيقا ، توبيقا ، استيطيقا ، ماتيماطيقا ... الخ .

(٦) ينظر كتاب « التعريفات » للجرجانى – لفظ « فلسفة » – و« الملل والنحل » للشهرستانى لتتبع دخول اللفظ إلى شبه الجزيرة العربية .

(٧) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى – المقدمة حيث يجد الباحث عرضاً لمختلف العلوم التى نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

(٨) لا يغيب عن تقدير الباحث المعاصر أن الإسلام خلافاً لما قيل عنه يحث على تحصيل العلم ، فتحصيل العلم واجب بالشرع ، فالسماحة هنا تقوم على العلم والدراية ، والدراية تعنى الاهتمام بالنزعة النقدية فى فكر المسلم .

(٩) تعريف للفظ « فلسفة » يرد فى مختلف معاجم اللغة ، العربى منها ، والأجنبى .

(١٠) « لسان العرب » مادة « حكم » .

(١١) من الفلاسفة الذين قربوا اللفظين فى استعمال اصطلاحى واحد : الفارابى وابن سينا وابن رشد .

(١٢) « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور – ط أولى سنة ١٩٧٦ م – طبعة ثانية سنة ١٩٨٩ م (المقالات : الأولى والثانية والثالثة والرابعة) .

(١٣) أقوالهم فى إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد فى خطأ فكرى .

(١٤) أقوالهم فى إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد فى خطأ فكرى .

(١٥) مقالات فى أصالة المفكر المسلم : المقالتان الثالثة والرابعة .

(١٦) « مدخل إلى الفكر الإسلامى » (محاضرات) بقلم كاتبة هذه السطور ص ١٤ وما بعدها ، طبعة رزيق سنة ١٩٨٤ ، سنة ١٩٨٦ ، سنة ١٩٨٨ . يلاحظ أن دراسة « خصائص الشريعة الإسلامية » تؤكد الأثر الدينى فقط لهذه الخصائص : ينظر كتاب : خصائص الشريعة الإسلامية . للشيخ إسماعيل شعبان .

(١٧) كتاب « غاية الإنسان » للفيلسوف الألمانى نيتشه أوضحته ، دراسة وترجمة كاتبة هذه السطور ، طبعة أولى (الأنجلو) سنة ١٩٦٥ وطبعة ثانية – فاس بالمملكة المغربية ١٩٧٨ .

(١٨) كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور .(الطبعة الثانية ، دار الفكر العربى سنة ١٩٨٩) بالكتاب خمسة مقالات باللغة العربية وثلاثة بالإنجليزية تعرض ثلاثة من المجموعة الأولى : للكندى والفارابى وابن باجه – وواحدة من المجموعة الثانية لابن سينا – وسيضاف للطبعة الثالثة بإذن الله مقالة عن ابن طفيل وأخرى عن ابن رشد بالعربية .

(١٩) يوجد عدد من المصنفات لبعض الفلاسفة يخلو من أسلوب اليونان ، أذكر من هذه : كتاب حىّ بن يقظان لابن سينا وكذلك : كتاب منطق المشرقين (البداية) لابن سينا أيضاً .

(٢٠) « رسالة فى الفلسفة الأولى» للمعتصم – من كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » – تحقيق وتقديم أ . د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – الفقرة الثانية من الرسالة .

(٢١) الكندى – رسالة فى الفلسفة الأولى – (نفس المرجع السابق) الفقرة الثالثة

(٢٢) لقد أوضح أ . د . محمود على أبو ريدة دلالة لفظ « إنية » تعليقه على الفقرة مبيناً أنه من « إن » وهى لتوكيد الوجود الخارجى العيانى .

(٢٣) آخر فقرة ٣ من نفس الرسالة .

(٢٤) فقرة ٣ من نفس الرسالة (بدايتها) .

(٢٥) فقرة ٤ ، ٥ من نفس الرسالة .

(٢٦) الفن الثانى من نفس الرسالة – فقرة ١ ، ٢ ، ٣ .

(٢٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة – فقرة رقم ٧ .

(٢٨) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : الفقرة الأولى .

(٢٩) نفس المرجع : فقرة رقم ٢ .

(٣٠) نفس المرجع : فقرة رقم ٣ .

(٣١) نفس المرجع : فقرة رقم ٥ .

(٣٢) نفس المرجع : فقرة رقم ٦ .

(٣٣) تنظر الفقرات الثلاث والعشرون الأولى من الكتاب حيث الكلام عن الموجود الأول وصفاته .

(٣٤) ابن سينا : الشفاء ص ١٨٤ .

(٣٥) بحث باللغة الإنجليزية ألقته كاتبة هذه السطور عن « حدوث العالم عند ابن سينا » وذلك فى المؤتمر الإسلامى الذى عقد بأنقرة سبتمبر ١٩٨٥ ص ٢ ؛ ص ٧ .

(٣٦) ابن سينا : الحدود ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

(٣٧) ابن سينا : الإشارات جـ٣ ، ص ٤٤٧ .
(٣٨) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٤ .
(٣٩) نفس المرجع السابق .

(٤٠) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١١٧ .
(٤١) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٣٧ .
(٤٢) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .
(٤٣) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٣٧ س ٢ .
(٤٤) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٧ س ٥ .
(٤٥) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٩ س ٤ ، ٥ .
(٤٦) ابن باجه : فى الأفعال الإنسانية ص ٤١ س ١٠ .
(٤٧) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٣ ، ص ٢ ، س ١١ .
(٤٨) كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور الطبعة الثانية (دار الفكر العربى) ص ١٥٣ .
(٤٩) نفس المرجع السابق ص ١٥٧ وما بعدها .
(٥٠) نفس المرجع السابق ص ١٦١ .
(٥١) رسالة الوداع : ص ١٢٠ ، س ١٢ .
(٥٢) ابن طفيل : حىّ بن يقظان : بيروت ١٩٨٠ ص ٨٢ .
(٥٣) نفس المرجع : ص ٩٢ .
(٥٤) نفس المرجع ص ٧٤ ، ٨٣ .
(٥٥) نفس المرج ص ٩١ .
(٥٦) نفس المرجع ص ٦٩ .
(٥٧) نفس المرجع ص ٩٢ ، ٩٣ .
(٥٨) نفس المرجع ص ٩٨ .
(٥٩) د . محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه » – دراسة سابقة لها قيمتها رغم أنها لم تبرز حقيقة ابن رشد كمفكر مسلم خاصة فى مجال إثبات حدوث العالم .
(٦٠) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ١ ، جـ٢ .
(٦١) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٥٥٦ .
(٦٢) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٣٥٢ .
(٦٣) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .
(٦٤) نفس المرجع السابق .

المناقشـات على بحث د . فوقيـة حسـين

د . يحـيى هويـدى :

بسم الله الرحمن الرحيم . قبل أن أدلى بدلوى فى موضوع البحث ، لابد أن أعرج نحو تعريف للفلسفة مع أن كل الحاضرين يعرفون ذلك حق المعرفة . فالفلسفة فى تصورى هى علم التفسير .. تفسير الواقع . وهكذا عرفها المحدثون والمعاصرون . ولابد أن نتمسك بهذا التعريف . فأمامنا الواقع المعاش الذى لا مهرب لنا منه ، وعلينا أن نفسره ونقدم نظرة نقدية له وذلك بهدف تغييره وليس بهدف معرفته أو وصفه فقط . وأمامنا فى هذه الحالة الواقع الطبيعى الذى لا قبل لنا بتغييره حيث تحكمه قوانين طبيعية ، وأمامنا واقع المعاملات والعلاقات الاجتماعية وهو يمثل الهدف الحقيقى الذى يجب أن يضطلع كل فيلسوف صادق بتغييره . ويتم التغيير بتوضيح العقيدة الإسلامية . فالعقيدة الإسلامية لم تتضح بعد ، وعلينا أن نكون صرحاء فى ذلك . فالشهادة الأولى (لا إله إلا الله) قد تكون استوعبت . ولكن الشهادة الثانية (محمد رسول الله) تحتاج إلى وقفة . فالرسول صلى الله عليه وسلم ليس ناقلاً فقط للوحى وليس موصلاً فقط للرسالة ، ولكنه ﷺ محوراً للرسالة وللإسلام . وعندما نقول إن النظم السياسية التى قامت فى البلاد العربية قد تجاهلت الإنسان فإن مصدر ذلك أن الإسلام تجاهل قليلاً هذه الشخصية المحورية للرسول صلى الله عليه وسلم التى يجب أن نلقى عليها مزيداً من الضوء حتى نظفر بفلسفة إسلامية معاصرة .

ما الذى فعلته الفلسفة الإسلامية فى تاريخها ؟

تنقسم الفلسفة الإسلامية فى تاريخها – كما نعلم جميعاً – إلى علم الكلام والفلسفة .. وكان أمام علماء الكلام التراث اليونانى الذى شغفوا به وأقبلوا عليه دراسة وتفسيراً ، وكان

أمامهم العقيدة التى لم يكونوا يبحثونها ، فقد كانت مهمتهم أن يقولوا إن الفيلسوف اليونانى فى النقطة كذا لم يتعارض مع العقيدة ، بالاستشهاد ببعض الآيات وذلك ذرا للرماد فى العيون وتبرئة لموقفهم .

أما الفلاسفة الإسلاميون فقد أقبلوا على الفلسفات اليونانية وأوضحوها واستشهدوا أيضاً بالآيات القرآنية لإثبات عدم التعارض مع العقيدة . واستمر هذا الوضع حتى مع زعماء الإصلاح مثل الأفغانى ومحمد عبده اللذين كانا فى موقف الدفاع وكأن الإسلام متهم . فمحمد عبده كان يريد أن يثبت لنا وللناس أن الإسلام لا يتعارض مع غيره . والأفغانى كان يشرح نظرية التطور كما فهمها فى الهند لكى يقول إن هذا لا يتعارض مع الإسلام . فهل نحن الآن فى موقف الدفاع عن الإسلام لنقدم للناس وللعالم فلسفة إسلامية معاصرة ؟ وألم يتجاوز الإسلام هذا الموقف الدفاعى عن النفس ؟! إننى أعتقد أن الإسلام قد تجاوز ذلك ولم يعد فى موقف الدفاع ، ومن هنا فنحن لسنا مطالبين فقط بالاستشهاد بالقرآن لكى نبرز عدم تعارض الإسلام مع الفلسفة .. بل نحن مطالبون بتقديم رؤية إسلامية للعالم . ونستطيع أن نجد هذه الرؤية فى القرآن الكريم . وذلك شريطة أن نقرأه قراءة جديدة تحتاج إلى تفسير جديد لأن الفلسفة – كما قلت هى علم التفسير – والركن الأساسى فى هذا التفسير هو شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المحورية باعتبارها النموذج الإنسانى الذى يجب أن نتمسك به لكى نقدم رؤية فلسفية إسلامية معاصرة يقبلها العالم .

إذا نحن بحاجة إلى إلقاء مزيد من الضوء على العقيدة الإسلامية ، والتفسير القرآنى . وشكراً .

د . عبد الحليم عويس :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الحقيقة أن د . يحيى هويدى ربما أثر على تفكيرى وجعلنى أبتعد بعض الشيء عن البحث المطروح لأن كلمته كانت غوصاً فى الأعماق .

وأقول لأستاذتنا د . فوقية إن الأمر فى تاريخ الفكر ليس كما صورت وأنا أتصور أنه لم تكن هناك فترة انهزم فيها المسلمون ثم جاء ابن خلدون فمشى بالتاريخ الفكرى فى مسار آخر يعتمد على الثقة . ولكننى أتصور أن الصراع موجود منذ البداية ، وأن الأصالة والرجوع إلى الذات موجود ، وأن الانهزامية وبعض العناصر المنهزمة أمام التأثيرات الحضارية للحضارات السابقة مثل اليونانية والرومانية كانوا موجودين أيضاً . ولا نكاد نجد قرناً يخلو من هؤلاء وهؤلاء من الأصلاء مثل الكندى ومن الانهزاميين أو الأقل أصالة مثل الفارابى وابن رشد .

فالقضية ليست نمطاً محدداً يمضي ثم يخلفه نمط آخر وإنما هو صراع بين النظرتين وبين الفهمين للتحضر .. فَهْمٌ يعتمد على العودة إلى الذات ، وفهم يعتمد على الاستيراد الحضارى .

إننى أتصور أن كلمة الفلسفة ظلمت فى تاريخنا وكان ذلك بحق ، لأن المسلمين حتى عندما ترجموا أفكار الآخرين ترجموها بشىء من الانهزامية . وكلمة الفلسفة عندنا ما كان يجب أن تمضى هكذا .. فهى قد مضت فى الميتافيزيقا أكثر مما مضت فى الفيزيقا . وقد أغنانا الوحى عن الميتافيزيقا . فإذا تخوف بعض الناس – كما فى الخليج – من كلمة فلسفة فإننى أرى أن لديهم حقًا ؛ لأن الشىء الأساسى الذى جاء به الإسلام للعالم هو العقيدة القائمة على العقل وعلى العلم .. عقيدة وحدانية عالمة .. فإذا جاء الفلاسفة الإسلاميون وساروا فى نفس التيار الذى سار فيه اليونانيون فيكونوا بذلك قد أحدثوا شرخاً فى الجدار الحضارى .

أضم صوتى إلى صوت د . هويدى وأقول إن المفسرين قد فسروا القرآن تفسيرا ربما لم يعد كثير منه يصلح لنا . وقد طبع من كتاب «فى ظلال القرآن» أكثر من مليون نسخة لأن الناس وجدوا فيه شيئاً لم يجدوه فى التفسيرات الأخرى . فقد وجدوا فيه فهماً مستوعباً وواعياً يمزج بين العقل والعاطفة . وباعتبارى مشتغلاً بالتاريخ أقول: إن المسلمين لم يفسروا القرآن تفسيراً حضارياً .. فمن حقنا كمسلمين – احتكاماً إلى كتاب الله – أن ننقد عمل هؤلاء المفسرين ولا خوف على الإطلاق من النقد ولا من المطالبة بإعادة قراءة القرآن كل من زاويته .

أما فيما يتعلق بالحديث عن التصوف : فاننى أعتقد أننا لم نأت هنا لكى نتحدث بنفس الأطر التى مضت ، ولكن جئنا لنفكر فى نهر آخر . فلم لا نترك هذا الماضى وننقده ونتفاعل معه التفاعل اللائق بنا ، وفى الوقت نفسه نبحث لأنفسنا عن فلسفة أخرى . فالجانب العاطفى أو الوجدانى الذى يسمى بالتصوف ما مساحته فى العقل المسلم أو فى الكيان الإسلامى ؟ وما مساحة العقل فى البناء المسلم ؟ فالإسلام يرفض أن يكون العقل هو المحكم رقم (١) لأن فى الإنسان طاقات لها فاعلية لا تقل عن فاعلية العقل . لقد جئنا لا لنتكلم بنفس المصطلحات أو لنسير فى نفس الفلك وإنما لنتكلم بجرأة ونريد أن نرى حفريات أعمق فيما يتعلق بتأصيل دون خوف من الطرحين الأوروبى والماضوى . فأنا لا أخشى أوروبا كما أننى لا أخشى التراث . وبهذه المناسبة أشيد بالاتجاه الذى نبت على استحياء والخاص بوجوب العودة إلى العصر القرآنى .

إن القضية حقيقة هى قضية مستوى الالتزام بالنص ، ومدى ثقتنا بالقرآن ؟ فبعضنا عندما

يتفلسف ربما يعطى للقرآن أقل مما ينبغى لكى يكون رجلاً متحضراً كما يظن . رغم أن الفلسفة الإسلامية بدون قرآن ليست بفلسفة إسلامية ، كما أنها بدون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً ليست فلسفة. وقد ذكرنى د. عبد الحميد مدكور بفصل كامل كتبه أستاذنا العظيم محمد أسد فى كتابه « الإسلام على مفترق الطرق » . وأكد فيه أن السنة يجب أن تترجم فى حياتنا حتى تبين لنا المساحات الحقيقية للأفكار والسلوكيات . وشكراً .

د . عبد اللطيف عبـــادة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن الفلسفة فى مفهومها العام هى أن كل إنسان فيلسوف إذا استطاع أن يجيب بطريقة من الطرق على الأسئلة التى تطرحها الفلسفة . وعلى هذا الأساس فإن ابن تيمية يعد فيلسوفاً ويحب الفلسفة ولكن فى مفهومه الخاص .

وقد وسع الفلاسفة المسلمون مدارك ووسائل الوصول إلى المعرفة بحيث شملت الحس والعقل والقلب وجمعوا بينها . ومن يرجع إلى كتاب « إحياء علوم الدين » يجد تفسيراً بارعاً وعبقرياً للطرق التى نصل بها إلى المعرفة سواء عن طريق الحواس التى يشبهها أبو حامد الغزالى بالأنهار الصغيرة التى تصب فى البحيرة أو القلب ، أو عن طريق المنهج التجريبى الذى أتى به المفكرون المسلمون وخاصة ابن تيمية .

و فى هذا السياق تبرز أهمية تخليص المناهج الفلسفية من رواسبها الوثنية التى تشمل المثالية والتى تريد أن تحصر طرق المعرفة فى نمط معين دون غيره وتعتبر أنه جاء ليحرر الفكر الإسلامى بدءاً بمذهب ابن حزم والغزالى ومروراً بأبى بكر بن العربى وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم .

إن الوقفة الفكرية الأصيلة – كما أشارت د . فوقية حسين – يجب أن تُستمد أساساً من النص ولعل د . فوقية قد توصلت إلى تحديد السبب وهو انفصال الواقع عن الفكر الإسلامى الفلسفى الأصيل . خاصة وأن الأشاعرة وهم أهل التصوف يؤمنون بالتصوف الذى أوقع تصدعاً فى الجبهة الموالية للغزو الفكرى إلى جانب الزيدية والاثنى عشرية الذين يمثلون أيضاً رافدا من روافد الفكر الإسلامى الأصيل . وشكراً .

د . محمود حمـدى زقـــزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الواقع لم أقرأ بحث أستاذتنا د . فوقية حسين ، ولكن هناك بعض النقاط التى استوقفتنى خلال العرض .

ــ فقد أشارت إلى أن اليونان لم يعرفوا تعدد الموضوعات وقالت ان الكندى كان أول من أشار إلى ذلك . والواقع أن الكندى نفسه يقول إن اليونان عرفوا تعدد الموضوعات . ويعرف الكندى فى رسالة الحدود الفلسفة لدى القدماء بخمسة تعريفات تستوعب كل موضوعات الفلسفة وأولها التعريف الاستقامى ، وتعريف عمل الفيلسوف وغاياته ، ثم الناحية الخلقية ، ثم التعريف الذى يبرز العنصر الإنسانى – أى معرفة الإنسان بنفسه – ثم التعريف الذى يبين شمول الفلسفة التى تعد صناعة الصناعات وعلم العلوم ، ثم التعريف الذى يبين الموضوع الأساسى للفلسفة .

ــ قالت د . فوقية أيضاً : إن الكندى أراد أن يحتفظ بمصطلح الفلسفة اليونانى لكى يخلص العوام من عقدة معينة . والواقع أن العوام لم يكن لهم فى السابق أو فى اللاحق أى دخل فيما يتعلق بالفكر الفلسفى فهم دائماً منعزلون عنه . حتى إن العوام فى أوروبا لا يعرفون شيئاً عن الفكر الفلسفى . وبالتالى لم يكن الكندى فى حاجة – على الإطلاق – إلى أن يخلص العوام من عقدة معينة .

ــ قالت د . فوقية : إن الكندى رأى الاحتفاظ بهذا الثوب اليونانى لأن العقلية العربية بسيطة ولم تكن تعرف التقسيمات . وأعتقد أن هذا القول فى منتهى الخطورة ويأتى ضد الفلسفة الإسلامية . وشكراً .

د . محمـد كمـال إمـام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. رغم الجهد الكبير الذى بذلته د . فوقية لإبراز أصالة الفلسفة الإسلامية فإن لدىّ سؤالاً وهو : هل كانت القضية الرئيسية لدى الفلاسفة أو المفكرين المسلمين مثل الفارابى وابن سينا هى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ؟ أم أنهم كانوا يعبثون الفكر والمفاهيم الفلسفية الإسلامية فى ثوب المقولات والمصطلحات اليونانية .. وبمعنى آخر .. هل كان الفلاسفة المشائيون ينطلقون من المقولات الإسلامية ويضعونها فى مصطلحات فلسفية يونانية ، أم أنهم كانوا يحاولون التوفيق بين ما انبهروا به من الفكر اليونانى وبين الدين ؟!

النقطة الثانية تتعلق بحديث أستاذنا الدكتور يحيى هويدى . وفى الحقيقة لم أستطع متابعة نسقه الفكرى الفلسفى فيما طرحه من مقولات كثيرة حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ومفهومه للفلسفة . وفيما يتعلق بمفهومه للفلسفة أقول إذا كانت الفلسفة هى علم التفسير ، فإننى أتصور أن هذا يعنى متابعة الفلسفة للعلوم وتفسيرها لما وصل إليه العلم

لتكوين النسق ؛ لأننا إذا قلنا إن الفلسفة علم تفسير بالمعنى العام فإن كل علم هو علم تفسير فالفقه والقانون والفيزياء كلها علوم تفسير . أما فيما يتعلق بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فإن القرآن قد أغنانا عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهل هو ناقل أو غير ناقل . حيث قال سبحانه وتعالى : ﴿ **وما على الرسول إلا البلاغ** ﴾ وهذا جزء من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم التى اعتبرت مصدراً ثانياً للتشريع الإسلامى . إننى أتفق مع د . هويدى فى أنه من الضرورى إذا أراد المسلمون إقامة نسقاً فلسفياً معاصراً أن يضعوا السنة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار القرآن . ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم يبقى هو المبلغ . وأعتقد أننا لو تعرضنا لقضية النقل والتوصيل لدى الرسول صلى الله عليه وسلم من مفهوم فلسفى لقادنا ذلك إلى محاذير كثيرة لسنا فى حاجة إليها ، وشكراً .

أ . د. عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم .

ـــ إننا نتحدث عن العقل والنقل ونقارن بينهما ، وغالباً ما تتم المقارنة لا شعورياً بين كيفية نقل المسلمين الأوائل الحضارة الفلسفية اليونانية وكيفية نقلنا نحن الآن . وننسى أن الأوائل كانوا فى موقف قوة ونحن الآن فى موقف ضعف .

ـــ لقد سبق وأن كتبت مقالاً حول قواعد الكتابة فى الفكر الإسلامى ومن بينها ضرورة التفرقة بين الإسلام وتاريخ المسلمين ، فتاريخ الإسلام هو تاريخ الوحى منذ آدم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهوتاريخ مطلق لا أخطاء فيه ، أما تاريخ المسلمين فإنه تاريخ اجتهادات بشرية وأتفق فى ذلك مع د. هويدى و د. عويس . وعلى هذا الأساس يجب ألّا نخشى من نقد كبار المفسرين لأن ٩٠٪ من التفسير هو اجتهاد بشرى ، وذلك حتى لا نترك المجال لمن يتصيد الأخطاء من تاريخ المسلمين ويسحبها على تاريخ الإسلام .

ـــ قد اتفق وقد أختلف مع د. هويدى حول أن الفلسفة هى علم التفسير . ولكنى أعتقد أن الفلسفة عند غير الفلاسفة الغربيين تعنى علم التفسير . بمعنى أن كلمة تفسير بالمعنى اللغوى تشمل تفسير القرآن الكريم وتفسير الأحداث . وبالتالى يصبح كل عالم مهما كان تخصصه فيلسوفاً سواء كان مؤرخاً أو عالم نفس أو أنثروبولوجى أو جغرافى . ومن هنا يحتاج الأمر إلى تحديد أكثر لكلمة « فلسفة » ، وشكراً .

د . أحمد عبد الرحمن :

بسم الله الرحمن الرحيم .

ــ إننى أشعر أن بحث د . فوقية قد حذف من عنوانه كلمة المعاصرة ، وبالتالى حذف منه بعض صفحات كنت أتوقعها للانتقال به إلى الفلسفة المعاصرة . ولذلك أكرر الإشارة إلى أننا مازلنا حتى الآن غارقين فى بحث التراث للتراث وليس للإنطلاق منه إلى فلسفة معاصرة . وأطالب د . فوقية بإضافة بضع صفحات للبحث حتى لا يقف عند مجرد الشكل ويصل إلى مرحلة الإثمار .

ــ أشار د. هويدى إلى مسألة الدفاع عن الإسلام وأقول: إن همنا يجب أن يتركز على إثبات كفاية الإسلام لحياتنا العقلية والاجتماعية والسياسية وليس الدفاع عن الإسلام .

ــ أما مسألة شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فإن الرسول لم يكن مبلغاً فقط بل إنه جسد الإسلام . ومن هنا لا نستطيع أن نكتب فلسفة إسلامية إلا بعد دراسة ممتازة للسيرة .

ــ مع إيمانى بضرورة وأهمية نقد المفسرين القدامى لتنقية تفسيراتهم من الخرافات ، أقول إننا يجب ألا ننظر فى كتب المفسرين أو الفقهاء تحت ضغط ماركس أو سارتر ، و شكراً .

رد د . فوقية حسين على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .

ــ بالنسبة لملاحظات د . هويدى ، فإننى لا أرى استعمال تعبير علم تفسير على الفلسفة فهذا التعبير له دلالة تاريخية اصطلاحية .. وقد يؤدى إلى خلط فى الأذهان حتى يُظن أن علم التفسير أصبح فلسفة ولذلك أعترض على هذا التعبير . كما أن القراءة الجديدة للقرآن الكريم لابد أن تقوم على معرفة بأصول التفسير وإلا وقعنا فى أمور تجعلنا من المعتزلة أو من الفرق المارقة .

ــ وبالنسبة لملاحظات د . عبد الحليم عويس فإننى أقول إن ترك الماضى تماماً وعدم الاهتمام به يؤدى إلى وجود فجوة ذهنية فكرية نود أن نقضى عليها تماماً ونقدم الأصالة خالية من كل الشوائب . وأتفق معه فى ضرورة العودة إلى العصر القرآنى لاستخلاص الأصول الأولى من خلال تتبع فكر السادة الذين عاشوا فى تلك الحقبة .

ــ أشار د . عبد اللطيف عبادة إلى عدة نقاط هامة وأشكره على توضيح المنعرج الخطير جداً فى السير الفلسفى وأن منهج الفلاسفة المسلمين يدل على عبقرية وقوة وحصانة لأنهم

كيفوا الأمور كما أرادوا . أما عن تساؤله الخاص بانفصال واقع الفكر الإسلامى الأصيل بين أهل الحديث والأشاعرة وأهل التصوف ، فإن أولى مبرراته أن أهل الحديث تم تصويرهم بعد ذلك على أنهم معادون للفلسفة رغم عدم صحة ذلك . فهم فقط قالوا إذا قلتم كذا فإن لدينا نصوصًا معينة .. والخلاصة أن هذه فرية ليس لها أساس من الصحة .. ويجب تخليص الجبهة الفكرية الإسلامية من مثل هذه المقولات المعادية لها .

ـــ بالنسبة لملاحظات د . حمدى زقزوق فإن ما أقصده بتعدد الموضوعات لا يرتبط بعالم الشهادة بل بعالم الغيب ، وبالطبع فإن اليونانى لا يعرف موضوعات عن الغيب . أما قول الكندى فإنه مضطر لأن يقول الله ولكن فى الحقيقة إن هذا فكر يونانى يرجع إلى المحرك الذى لا يتحرك وهذه فكرة وثنية غير سليمة . أما فيما يتعلق ببساطة العقل المسلم فإننى لا أعنى عدم القدرة ، ولكنى أعنى بها البعد عن التعقيد غير المعتاد والذى يعد نوعاً من الترف الذهنى الذى مازال يدرس ومازال أرسطو يتربع على العقول فى مدارسنا ويكاد يكون إلها !

ـــ وفيما يتعلق بملاحظات د. محمد كمال إمام فإن المسألة ليست توفيقًا بين الدين والفلسفة بقدر ما كانت إعطاء مضمون أصيل للفلسفة .. أما مسألة انعزال العوام عن الفكر اليونانى فإننى لا أقصد بالعوام الذين لا يعرفون القراءة والكتابة . وإنما الذين لم يعرفوا إطلاقاً جميع المسائل الفلسفية وأخذوا الأمور بانفعال وانبهار ، وأقصد بهم أنصاف المتعلمين فى التحقيق الفلسفى . وأتفق معه على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان مبلغاً بالنص المنزل ولابد أن ندرس ونلقى الضوء على نصوص القرآن والسنة لكى نتعرف على سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم التى تفيد كثيراً .

ـــ أشار د . عبد الحميد يويو إلى مسألة المقارنة بين العقل والنقل وأقول إن النقل نفسه قائم على العقل وليس هناك فصل ؛ لأن الإسلام يتميز بأن العقل فيه متضمن فى النقل .

ـــ أما بالنسبة لملاحظات د . أحمد عبد الرحمن .. فإننى حرصت على أن أوضح أننا إذا أردنا أن نكون على المستوى المطلوب لابد أن نتجه إلى النص المنزل والسنن النبوية الشريفة لكى ننطلق للتعامل مع كل المشاكل التى تعيش فى أذهاننا . وأردت بهذا الموضوع أن أخلص الأذهان من كل ما يمكن أن يعوقها . وسوف أنظر فى إضافة صفحات إلى البحث . وشكراً لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

ا.د. محمد أبو ريان

مدير مركز التراث القومي والمخطوطات - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية

تقديم

لم يطلب المسلمون الفلسفة اليونانية إلا بعد بلوغهم مستوى فهم مشكلاتهم وإدراك مسائلها ، ولكن إذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى ، والتجاوب معه فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى إعاقة مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟ ولعلنا نلاحظ هنا أن المسلمين قد عرفوا التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهلينستى المتأخرين ، وشروحهم وتعليقاتهم .. و لم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق ، بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وتعليقاتهم مما كان له أثره فى عرقلة الفكر الإسلامى إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً فى إصدارهم الأحكام المتسرعة عليه بالإضافة إلى محاولات التلفيق .

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المشائية الإسلامية المزعومة ، والتى ترجع فى هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوى على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندى مارة بالفارابى وابن سينا ، وتعد نظرية العقول العشرة هى قوام مذهب المشائية الإسلامية فى الميتافيزيقا ، وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددونها دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقى حتى ظهرت الانتقادات حولها .

وكذلك عرفت نظرية المثل الأفلاطونية ووجه النقد إليها ، وتبين أن تطور مذهب أفلاطون كان هو المصدر الحقيقى لنظرية الصدور ، و لم يكن المسلمون قد عرفوا الوضع الميتافيزيقى للأعداد العشرة ، وهو الأمر الذى انتقده أبو البركات البغدادى ليجعل الله خالقاً بالذات

وليس بالطبع ، ومن ثم يعد مذهبه حلقة وسطى بين المشائية الإسلامية والاتجاه الأفلاطونى والأرسطى ، وكان نقده ظاهراً وواضحاً .. وهو يعد إرهاصاً للمذهب الأفلاطونى الإسلامى المكتمل ، والذى أقام الإشراقية الأفلاطونية عند المسلمين ، وبذلك يمكن تحديد الخطوط العريضة فى معالجة التراث فى أمرين :

١ – أن المسلمين كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حينما ترجمت كتبهم .

٢ – عرف المسلمون بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ، ولكن الإطار العام لمذهبهم فى الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ينطبق على الكندى والفارابى وابن سينا .

٣ – جاء المذهب النقدى لأبى البركات ، وهجوم الغزالى على الفلسفة ليكشف عن التيار الأفلاطونى الخالص الذى يعد موقف أبى البركات إرهاصا له .

٤ – تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية فى صورة معالجة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردى ، أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وليس هناك شك فى أن قدراً كبيراً من الشعور بالمسئولية التاريخية والحساسية الإسلامية والحنين إلى التراث القديم هو الذى يدفعنا إلى التمسك بالصور التقليدية للفلسفة الإسلامية التى انحدرت إلينا من عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة ، وأعنى بها بصفة خاصة فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد .

ويختط هذا البحث طريقاً جديداً لمعالجة الفكر الإسلامى الفلسفى ، ونحن إذا ما عرضنا لهذا التراث الفكرى فسوف نرى أن قوامه أربعة مباحث المبحث الأول هو علم الكلام ، والثانى هو أصول الفقه ، والثالث هو الفلسفة الإسلامية البحتة ثم المبحث الرابع وهو التصوف .. وأخيراً نجد المنطق وهو مبحث مستقل عن المباحث الأربعة .

والأمر الذى لا شك فيه أن المسلمين قد برعوا فى تناول منطق أرسطو وأقاموا عليه بعض الشروح ، وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لحذقه فى المنطق الأرسطى وقد أجاد ابن سينا أيضاً فى صناعة المنطق ، وكذلك غيره أمثال الغزالى وغيره من الإسلاميين .. ولكن يلاحظ أنه قبل أن تصل مباحث المنطق إلينا فى صورتها المعروفة فى العالم الإسلا مى ، فقد ظهرت ثمرات أصول الفقه مع تطور الاجتهاد فى الرأى وتحوله إلى مبدأ القياس الفقهى الموجود فى مدارس الفقه الشافعى والحنفى .. والحق يقال – على رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق –: إن مباحث

أصول الفقه تعد علامة على اتساع أفق النظرة العقلية عند المسلمين فى تناولهم لقضايا الدين ولو أن مباحث أصول الفقه كانت تتناول مباحث الدين والدنيا معاً .. وهذه هى أولى ثمرات النظر العقلى عند المسلمين قبل أن تتكون الفلسفة الإسلامية والمنطق اليونانى فى صورتهما المعروفة.

غير أننا نضيف أيضاً نشأة مبحث إسلامى خالص هو علم الكلام ، وقد ظهرت مباحث علم الكلام لتتناول مسائل الخلافة والإمامة ، وظهور الآراء المنقسمة حول مرتكب الكبيرة .. وأخذت مباحث علم الكلام فى التنوع حيث عالج المتكلمون قضايا ومشكلات كثيرة مثل مسألة واجب الوجود التى استعارها الفلاسفة منهم ، وعلى الرغم من أن المتكلمين ولاسيما المعتزلة قد استفادوا من مباحث الحرية والإرادة وغيرها .. إلا أن فلاسفة الإسلام لم يستفيدوا من هذه المباحث لا لشىء إلا أنهم تابعوا النسق اليونانى الذى لم يحرزوا فيه إسهامات كبيرة إلا فى مباحث الحرية والفعل وهذا يدل على أنهم كانوا يحاولون عدم المساس بهيكل الفكر اليونانى كما تسلموه لإحساسهم بالدهشة والروعة والإعجاب بما نقل إليهم منه .

وأعتقد أن علم الكلام المتطور إنما يصل إلى مقام الذروة فى إنتاج العقلية الإسلامية وهو وأصول الفقه يمثلان بحق الإنتاج العقلى عند المسلمين .

أما التصوف فقد تداخلت فيه عناصر باطنية غريبة بعيدة عن مقومات الفكر الإسلامى الحق .. ولكن هناك العديد من أنماطه الملتزمة بالسنة ، والتى تعبر عن حاجات النفس الإسلامية الآمنة المطمئنة .

ويتبقى بعد ذلك الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق ، وهى تنطوى على علم الطبيعة ، وعلم النفس ثم الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا ..

وإذا تناولنا علم الطبيعة سنجد أن جميع المسلمين على اختلاف منازعهم يستخدمون كتاب السماء الطبيعى لأرسطو فى تعريفاتهم للطبيعة والحركة مع إضافة بعض التفسيرات البسيطة التى ترجع فى معظمها إلى المدرسة الفلسفية الإسلامية .. وفى علم النفس عاش الإسلاميون طوال فترة الترجمة على ترجمة كتاب النفس لأرسطو وكذلك التلخيصات والتعليقات التى انتشرت حول هذا الكتاب .

أما الأخلاق عند المسلمين فإنه من الغريب حقاً أننا نجد كبار فلاسفة الأخلاق من أمثال ابن حزم والماوردى يستخدمون الأخلاق الأرسطية ويطبقون نظريته فى الوسط العدل القائم

بين الإفراط والتفريط ، ولا يخرج عن هذا علم السياسة عند المسلمين إذ إنهم لم يحاولوا أن تكون لهم فلسفة أخلاقية وسياسية نابعة من القرآن ، بل لقد بهرهم النص اليونانى وأغفلوا ما عداه حتى ولو كان نصا دينيا .

وفيما يختص بما بعد الطبيعة « الميتافيزيقا » وهو المبحث الذى سنعالجه بالتفصيل فى منهجنا هذا الجديد .. وسنرى كيف أن الميتافيزيقا الإسلامية قد قامت على أسس مشائية مزعومة .. أى أنها فكر تلفيقى يقوم على التحيز .. ونحن إذا محصناه فسوف نجد أن كثيراً من الأفكار التى تضمنتها الفلسفة الإسلامية ، وفلسفة الإسكندرية ولاسيما منذ القرن الثالث الميلادى وبداية عهد فلسفة أفلوطين قد انتقلت إلى المسلمين ونقلت أيضاً محرفة ومزيدة بحيث تحتاج إلى إعادة نظر .. ومن ثم يجب على الباحث فى الفلسفة الإسلامية أن يبدأ بحثه بتتبع النظريات الفلسفية والتفسيرات التى ظهرت فى مدرسة الإسكندرية ، ولاسيما عند يامبليخوس ودمسكينوس حيث سيجد الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تطور الفكر الإسلامى على هذا النحو التلفيقى .. وسيكتشف له بذلك حقيقة الألم الشديد الذى انتاب الفارابى بعد أن ظهر له خطورة هذا التلفيق فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » .

وباختصار فإن هذه المقدمة الافتتاحية للمنهج الجديد إنما تحاول من خلالها الكشف عن مسار منهجنا الجديد الذى يبدأ من بيان فساد الدعوة التى ورثناها عن أجدادنا .. وهى تكريس الاحترام الشديد لفلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم .. واعتبار أن هذه هى الوجوه الحقة للفلسفة الإسلامية .. وسيكون على هذا المنهج أن يعد المسيرة لكى ننتقل إلى حلقة رئيسية فى هذا المنهج وهى استعراض وتمحيص ما نسميه تراثا للانتقال إلى النتاج الفلسفى الإسلامى الحق .. وهذا النتاج لا يتمثل فى إنتاج الفلاسفة بل يظهر بحق فى مباحث علم الكلام أو التصوف أو أصول الفقه .. ولقد اتجهت الفلسفة الإسلامية إلى فرعين رئيسيين بذلك ، وهذا هو ما يظهر نقطة التحول التى هى بمثابة مفترق الطرق الذى ينبغى الوقوف عنده عند إعادة إحياء التراث ..

١ – لقد تعرف المسلمون على تراث اليونان الفلسفى عن طريق الترجمات العديدة إبان حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى وقد أسهم فى هذه الحركة السريان الذين كانوا ينقلون عن السريانية أو اليونانية وكانوا على معرفة تامة باللغة العربية . وحينما تناول المسلمون هذا التراث بالدراسة والبحث ظهرت لديهم اتجاهات وتفسيرات جديدة للمذاهب اليونانية بتأثير محاولتهم التوفيق بين الفلسفة ومسلمات العقيدة .

ولكن نفرا من المستشرقين الذى أرّخوا للتراث العقلى عند المسلمين منذ القرن التاسع عشر لم يقدروا الدور الذى أسهم به المفكرون الإسلاميون فى إثراء الفكر اليونانى بخاصة والفكر الإنسانى بعامة ، فاكتفوا بالإشارة إليهم كمجرد نقلة لهذا التراث فحسب أو شراح له .

٢ – والحق أن مفكرى الإسلام لم يكونوا ليطلبوا الفلسفة اليونانية إلا إذا كانوا قد بلغوا مستوى فهم مشكلاتها وإدراك مسائلها ونحن نجد بالفعل أن علم الكلام قد تطورت مباحثه وكذلك علم أصول الفقه ، وتمت صياغة مناهجه ولاسيما فيما يعرف بقياس الأصوليين ، وذلك قبل أن تنقل إلى المسلمين علوم الأوائل من اليونانية ولاسيما الفلسفة .

وفى رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق[1] أن المسلمين كان فى مقدورهم أن يصلوا إلى التفلسف دون أن يتعرفوا على الفلسفة اليونانية ، ذلك لأن مسائل علم الكلام وأصول الفقه كانت بالفعل مقدمة وخطوة أولى فى مسار التطور العقلى الذى يفضى حتماً إلى النظر العقلى الفلسفى ، وجاءت الفلسفة اليونانية ففاجأتهم قبل أن تكتمل حلقات هذا التطور فتعطل معها معين الابتكار والانطلاق الذاتى إلى حين ، وبذلك كانت الفلسفة اليونانية سبباً من أسباب الإعاقة بدلاً من أن تكون من عوامل النضوج والتقدم الفكرى .

٣– وإذا كان المسلمون قد بلغوا المستوى العقلى الذى يمكنهم من فهم مشاكل الفكر اليونانى والتجاوب معه ، فكيف يمكن أن يكون هذا الفكر سبباً فى تعويق مسيرة العقل الإسلامى وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة فى مجال الفلسفة ؟

وللإجابة على هذا التساؤل ينبغى مراجعة الصورة التى انتقل بها التراث اليونانى إلى المسلمين فقد عكف الشراح فى مدرسة الاسكندرية على تدوين الفكر الفلسفى اليونانى بأسلوب قصصى ملىء بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابها وذلك ما فعله ديوجين اللائرسى على سبيل المثال فى كتابه « حياة الفلاسفة » وظهرت نزعته إلى التلفيق والتحيز وقد تمثل هذا الخلط الشنيع فى تاسوعات أفلوطين نفسها ، فقد تخير أفلوطين فى تاسوعاته نصوصاً لأفلاطون وأخرى لأرسطو وآراء لانباذ وقليس وسقراط ، إذ كان مذهبه لا يستهدف وحدة النظر المنطقى بقدر ما كان ينشد الخلاص

الروحى أو التطهر الروحى مثله فى ذلك مثل الغنوصيين المعاصرين له ، فلم يكن إذن يهتم بالتأصيل المذهبى لآراء الفلاسفة بقدر ما كان يسعى إلى تحقيق غايته فى التطهر والوصول إلى الله عن طريق الحدس والمعرفة الإشراقية كما يفعل الصوفية من أتباع هذا الاتجاه .

وقد ظلت التاسوعات موضوعاً للدراسة والبحث والشرح والتعليق طوال فترة مدرسة الإسكندرية ، واقتطفت منها أجزاء وأصبحت كتباً مستقلة مثل كتاب « التفاحة » وكتاب « الربوبية » المعروف باسم أثولوجيا أرسطاطاليس ، وقد نسب هذا الكتاب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من التاسوعات .

وبالإضافة إلى هذا فإن مدرسة أفلوطين قد استمرت فى الإسكندرية إلى مطلع القرن السادس الميلادى وظهرت فيها شخصيات فلسفية عملت فى تطوير مذهب أفلوطين مثل أبروقلس ويامبليوخوس وسوريانوس وغيرهم [٢] .

وسنجد أن هذه الشخصيات الأفلوطينية المتأخرة سيكون لها تأثيرها الكبير على الحركة الفلسفية الإسلامية بغد عصر الترجمة والنقل . وإذن فقد عرف المسلمون التاسوعات مرتبطة بآراء فلاسفة العصر الهللينستى المتأخرين وشروحهم وتعليقاتهم .

ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق بل أضافوا إليه آراءهم الشخصية وبعض الشروح والتعليق وبذلك اتسعت دائرة الغموض وعدم التأصيل حوله ، الأمر الذى كان له أثره فى إلجام الفكر الإسلامى إلى حين ، وإشاعة الحيرة والشك لدى فلاسفة الإسلام مما كان سبباً فى إصدارهم لأحكام متسرعة لا تقوم على أساس صحيح كتلك التى نجدها فى كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » . وكان الفارابى قد اطلع على نصوص لأرسطو « الحقيقى » تتناقض مع ما يورده كتاب اللاهوت المنحول من أقوال المعلم الأول فحاول التوفيق بين هذه الآراء بطريقة تعسفية كما حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب الفارابى إلى أنه لا يمكن لأرسطو أن يناقض نفسه كما خيل إليه أنه لا يمكن أيضاً أن تتعارض آراء أفلاطون مع آراء أرسطو ، ولا ينبغى لنا أن نظهر ذلك على حد قوله ، إذ إنهما قد نهلا من معين واحد وهو الحكمة التى لا يمكن أن تكون مظنة للتعارض أو التناقض فضلاً عن أن الناس قد أجمعوا على القول بتقديم هذين

الحكيمين مما يشهد بعلو كعبهما فى مجال الفلسفة ، ومن ظن أن بينهما اختلافاً فى الأصول فهو يعتبر مقصراً فى فهمها إذ إنه يعول على الظاهر من الأسباب دون الحقيقى منها [٣] .

وهكذا تتضح لنا عمق المأساة الفكرية التى راح العقل الإسلامى ضحية لها دون أن يكون طرفاً فيها فقد نقل هذا التراث إلى المسلمين دون أن يتمكنوا من القيام بدراسات نقدية لتأصيله قبل هضمه والتأثر به وذلك بسبب جهلهم باللغات الأجنبية إبان بداية عهد التفلسف وانحصار إتقانها فى دائرة النقلة من السريان .

على أننا يجب أن نثبت هنا بوضوح أن ابن سينا قد خامره الشك فى أصالة كتاب اللاهوت المنحول ، فقد قال عبارته النقدية الدامغة « على ما فى أثولوجيا من المطعن .. » [٤] .

ولكنه لم يمض قدما فى استغلال هذا النقد والاعتراض على مضمون هذا الكتاب بل لقد نقل عنه كما تأثر به أصحاب المشائية المزعومة من فلاسفة الإسلام ولاسيما فى مجال الميتافيزيقا .

ويجب أن نشير فى هذا الصدد إلى أن المسلمين رغم تعثرهم فى معرفة أرسطو الحقيقى بسبب ما نقل إليهم من تراث يونانى ملفق كان من جرائه أنهم اعتنقوا مذهب الأفلاطونية المحدثة وهم يعتقدون أنه لأرسطو إلا أنهم قد برعوا فى فهم منطق أرسطو بل والإضافة إليه وكذلك فى مجال دراساتهم حول النفس وقواها والأخلاق والسياسة .

٤ – ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المشائية الإسلامية المزعومة والتى ترجع فى هيكلها العام إلى نظرية الفيض الأفلوطينية تنطوى على أصول أفلاطونية مستترة تبدأ من الكندى مارة بالفارابى وابن سينا وسنرى كيف أنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية إلى ابن سينا تتضمن منذ نشأتها عناصر أفلاطونية فى بنيتها الأساسية .

والأمر الذى لا شك فيه أن نظرية العقول العشرة هى قوام مذهب المشائية الإسلامية فى الميتافيزيقا وقد ظل جمهرة المؤرخين الإسلاميين يرددون هذه النظرية دون أن يفطنوا إلى مصدرها الحقيقى والدليل على هذا أن أحداً منهم لم يستطع تبرير عدد العقول العشرة فبعضهم يقرر مرة بأنهم ثمانية ثم يضيف إليهم روح القدس أو العقل الفعال وذلك مثل الفارابى بل إنه يختلف مع نفسه فى ذكر عدد العقول من كتاب

لآخر . وكذلك ابن سينا فإنه لا يلتزم بعدد معين بها،الأمر الذى نجده أيضاً عند ابن ميمون وتلامذته .

فيذكر ابن سينا فى رسالة الزيارة(٥) أن عدد العقول المفارقة ثمانية وفى رسالة الملائكة يذكر أنها تسعة . أما « ملا أولياء » شارح الشفاء فإنه يذكر أن ابن سينا لم يحدد موقفه بالنسبة لعدد العقول(٦) وذلك يرجع إلى أنه وغيره من الإسلاميين وجدوا أن تصور أفلوطين لعدد الأفلاك السماوية الذى نقل إليهم عن طريق ما ترجم من التاسوعات يختلف عن تصور أرسطو لها فقد جعلها أرسطو خمسة وخمسين وهذا هو سبب حيرتهم فى تحديد عدد عقول الأفلاك(٧) .

ولعل معرفتنا بالأصول التاريخية لنظرية العقول العشرة قد يوضح لنا السبب فى تحديدها بعشرة عقول فى بداية الأمر .

ولكى تتضح الصورة فإننا نورد موجزاً لهذه النظرية كما أشار إليها الفارابى .

٥ – يوجد الله فى قمة الوجود وهو الواحد منبع الفيض ومصدره ولما كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإن أول ما يصدر عن الواحد العقل الأول وتتتابع سلسلة الفيض فيصدر عن العقل الأول العقل الثانى وجرم الفلك الأقصى والنفس الكلية وعن الثانى يصدر الثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثانية وعن الثالث يصدر الرابع وكرة زحل وعن الرابع يصدر الخامس وكرة المشترى وعن الخامس يصدر السادس وكرة المريخ وعن السادس يصدر السابع وكرة الشمس وعن السابع يصدر الثامن وكرة الزهرة وعن هذا الأخير يصدر العقل التاسع وكرة عطارد ويصدر عن العقل التاسع العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى بروح القدس أو هو واهب الصور وهو همزة الوصل بين العالم العلوى والعالم السفلى(٨) .

وهكذا تكتمل صياغة مذهب الفيض الإسلامى الذى عرف بأنه فلسفة الإسلاميين على وجه العموم فيما عدا ابن رشد الذى انتقد ابن سينا لأنه كان السبب فى هجوم الغزالى على الفلسفة لاعتناقه نظرية الفيض التى لا يمكن التدليل على صحتها ، وقد تأثر ابن سينا بهذا المذهب كغيره فى مذهبه الرسمى ذلك لأنه قد وضع معظم كتبه الكبرى محتذياً الخطوط العريضة لمذهب الفيض كما أشار إليه الفارابى وكان ذلك تحت تأثير بعض معاصريه ومنهم تلميذه الجوزجانى الذى طلب إليه أن يعكف على تسجيل مذهب المشائين فصدع بالأمر وتوجد عبارات لابن سينا تؤكد هذا القول ولاسيما

فى مهاجمته لمقدم المشائين فورفوريوس فهو يشير إليه بقوله : «استشهاد صاحب المشائين»[9] وكذلك ذكره للمشائين بقوله فى الإشارات[10] «إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم ... » .

وهو يقصد بهم المشائين لأن مذهبهم كان سائداً فى عصره وهو يذكر أيضاً أن مقدم المشائين فورفوريوس قد وضع كتاباً عن العقل والمعقولات ، طالما أشادوا به بينما يعتبره هو كتاباً لا قيمة له إذ هو مجرد مجموعة من النصوص التى لا أساس لها من الحقيقة وكذلك فإنه- أى ابن سينا – مقتنع بأن المشائين لا يكادون يفقهون شيئاً من الفلسفة فضلاً عن أن مقدمهم فورفوريوس كان يرد بحجج لا معنى لها على معاصريه الذين يوجهون إليه انتقاداتهم[11].

ويصرح ابن سينا فى منطق الشرقيين كذلك بأنه إنما ألف كتبا فى مذاهب المشائين بناء على طلب المشائين, أنفسهم المعجبين بهذا المذهب فيتحدث بتهكم عن هؤلاء المشائين لأنهم فى نظره زعموا أن الله لم يهب الحكمة لغيرهم وأن غيرهم لن يحظى بعناية الله ورحمته مثلهم[12].

وأقوال ابن سينا هذه تدل دلالة صريحة على أنه لم يكن مشائيا وأنه كان مؤرخاً للفلسفة الإسلامية فحسب ولاسيما فى كتبه الكبرى مثل الشفاء والنجاة .

ويمكن الكشف عن مذهبه الحقيقى فى الأنماط الأخيرة من الإشارات وفى رسائله وتعليقاته على أثولوجيا وهى ذات اتجاه أفلاطونى واضح المعالم ، وذلك على الرغم من أن ابن سينا تصدى لنقد نظرية المثل فيما نقله عن نصوص أرسطو الحقيقية ولكنه كان فى هذا المجال ناقلاً وليس صاحب رأى . ومع هذا فإنه بعد أن اتضح لنا فى دراستنا عن أفلوطين أن مذهبه ينطوى على نقد أفلاطونى واضح فإنه يتعين إعادة النظر فى فلسفة المشائين الإسلاميين لمعرفة ما تحويه من بذور أفلاطونية حتى تتكشف لنا الاتجاهات الأفلاطونية الميتافيزيقية لهذه الفلسفة .

وعلى أية حال فإننا إذا أردنا التعرف على أصول نظرية الفيض الإسلامية ومصادرها فلابد لنا من الرجوع إلى صورة النظام الفلكى المصاحب لعالم العقول العشرة فى مذهب بطليموس[13].

فقد اعتقد البعض أن فلسفة أفلوطين هى المصدر الحقيقى للمشائية الإسلامية ولكننا

لا نجد أية إشارة كالتاسوعات تفيد بأن عدد العقول هو عشرة بل تكتفى نصوص التاسوعات بالكلام عن أساس نظرية الفيض وصدور العقل الأول من الواحد ثم مراتب الوجود المصاحبة للمصادر الأولى دون أى تحديد لأعداد الصدورات . فيكون لنا أن نتساءل عن مصدر القول بالعقول العشرة .

مع التسليم بأن مقولة الفيض أو الصدور مأخوذة من التاسوعات .

٦ — لقد لاحظ أحد شراح ابن سينا وهو « ملا أولياء » فى شرحه على كتاب « الشفاء » أن ابن سينا يتكلم عن التعليمات المفارقة ويقول إنها عشرة وهو يفيض بها الأعداد الرياضية المعقولة ومن ثم فقد أشار « ملا أولياء » إلى أن هذه هى مثل أفلاطون وأعداده المثالية هذه الإشارة الموجزة والواضحة المدلول إنما تدل على أن فى قمة العالم المعقول توجد الأعداد المثالية المفارقة وهى المثل العليا ، هذا بالإضافة إلى أن ابن سينا نفسه كان يعلم بحقيقة مذهب أفلاطون فهو يذكر فى الشفاء أن بعض اليونانيين قد طبقوا القسمة الثنائية (ويقصد أفلاطون) فقسموا الموجودات إلى قسمين أحدهما محسوس والآخر معقول دائم وسموا هذا المعقول مثالا . وكذلك فإن ابن سينا يميز بين مذهب أفلاطون وسقراط ومذهب تلامذة أفلاطون . فقد ذكر أن أفلاطون وأستاذه قد قالا بأنه يوجد للإنسانية معنى ونموذج مشترك يشارك فيه أفراد النوع الإنسانى وهو مثال معقول مفارق لا يخضع للتغيير وبينما يذهب فى إلهيات الشفا إلى القول بأنه توجد مثل الأشياء الطبيعية فحسب[١٤] نجده فى منطق الشفا يذكر أن المثل للأشياء الطبيعية وللتعليمات سواء بسواء[١٥] كما ينقل عن ميتافيزيقا أرسطو قول الأفلاطونيين بالمتوسطات[١٦] الرياضية التى لا تعتبر مفارقة تماماً .

ويرى ابن سينا أن تلامذة أفلاطون الذين يقولون بأن مبادىء الموجودات الطبيعية هى أصول تعليمية أى رياضية إذا اتحدت مع المادة تكون منها الموجود الطبيعى[١٧] ، وهذه إشارة إلى التعاليم الشفوية لأفلاطون كما وردت عند أرسطو ، وقد أشار ابن سينا إلى أن القول بالأعداد كأصل إنما يرجع إلى الفيثاغوريين .

والحقيقة أن الفيثاغوريين هم الذين قالوا بأن الأعداد قوام الموجودات الطبيعية كما أخطأ ابن سينا فى نسبته نظرية الواحد والثنائى اللامحدود إلى الفيثاغوريين إذ إنها لأفلاطون كما يذكر أرسطو فى الميتافيزيقا[١٨] وكما نجدها فى محاور فيليوس .

هذا ويجب أن نشير إلى أن ابن سينا بوصفه مؤرخاً للفلسفة قد لخص حجج أرسطو

فى نقده لنظرية المثل[19] .

وعلى الرغم من أنه ينقد أفلاطون فى قوله بالمثل التعليمية المفارقة إلا أننا نعلق أهمية كبرى على هذه النصوص لأنها تدلنا على أن المسلمين عرفوا نظرية المثل الرياضية الأفلاطونية من خلال ترجمة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ومع هذا فإنهم عجزوا عن الاستدلال على مطابقة نظرية العقول العشرة بهذه الأعداد المثالية ، وذلك بسبب الخلط والتلفيق الذى تم فى مدرسة الإسكندرية .

ولكن على الرغم من استعراض ابن سينا لأوجه النقد الموجهة فى نظرية المثل الأفلاطونية نقلاً عن أرسطو إلا أنه كان بحسب اعتقاده الحقيقى (ليس كمؤرخ للفلسفة) يفسر نظرية العقول تفسيراً أفلاطونياً فهو يشير إلى المثل الأفلاطونية فى عرضه لمشكلة العقول وفيضها فيذكر أن لكل فلك عقلاً مفارقاً نسبته إلى النفس التابعة له كنسبة نفوسنا إلى العقل الفعال وهذا العقل مثال كلى معقول ونموذج للنوع الحى المقابل له[20] .

وهنا نجد انتقالاً من أفلاطون ثم أفلوطين وثامسطيوس (٣١٧ / ٣٨٨م) عبر الاسكندر الأفروديسى ويبدو أن شراح ابن سينا كانوا شاعرين أيضاً باتجاهه الأفلاطونى « فملا صدرا » يذكر أن ثمت تشابها كبيرا بين نظام العقول لعشرة والمثل الأفلاطونية[21] وقد أشار ابن رشد أيضاً إلى أن ابن سينا وتلامذته اتجهوا للتوفيق بين أرسطو وأفلاطون[22] وقد أشار ابن سبعين كذلك إلى أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذ من أفلاطون وأن إشارات ابن سينا وقصته حى بن يقظان ترجع إلى قوانين أفلاطون وأفكار الصوفية وابن سينا نفسه يشير إلى نص « القوانين » لأفلاطون فى رسالة إثبات النبوات[23] عند كلامه عن استخدام الفلاسفة وأبناء اليونان للأسلوب الرمزى .

فكيف إذن انتقلت هذه الآراء من أفلاطون إلى المسلمين .

نحن نعرف أن أفلاطون وضع الصيغة الأولى لنظرية المثل ابتداء من أقراطيلوس حتى اكتمالها فى الجمهورية ، ولكن الصعوبات التى واجهت النظرية والتى عبرت عنها محاورة بارمنيدس أدت به إلى استخدام الرياضة فى التعبير عن المثل ، فقدم لنا نظرية الأجناس العليا فى السفسطائى ثم قدم بنظرية الخليط والثنائى اللامحدود فى محاورة فيليوس ، وكان النقاد يعتقدون أنه لا توجد أية صلة بين المحاولات

الأفلاطونية المكتوبة والآراء الشفوية التى أوردها أرسطو فيما بعد ولكننا استطعنا أن نجد هذا الاتصال فى المعالجة الرياضية لمثل أفلاطون فى محاور فيليوس وعلى هذا النحو توجد الأعداد العشرة المثالية وهى المثل الرياضية فى قمة الوجود وعلى رأسها الواحد ثم مثل عالم الأجسام كالطول والعرض المثاليين ثم عالم المتوسطات الرياضية ويسميه المسلمون بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة عند الإشراقيين ....الخ(٢٤) .

ولما كان النقد الموجه إلى نظرية المثل قد قام فى أساسه على صعوبة المشاركة بين المحسوس والمعقول لهذا فقد اتجهت النظرة الرياضية عند أفلاطون إلى الإكثار من الوحدات الوجودية ابتداء من الواحد حتى يمكن المشاركة والعبور من أدنى الموجودات إلى أعلاها مادام هدف المذهب الأفلاطونى هو الخلاص من عالم الأشباح والظلمة .

ولما كان كل مستوى أعلى فى الوجود يفضى إلى ما يليه فإننا نستطيع إدراك المصدر الحقيقى لمقولة الصدور عند أفلوطين .

وإذن فقد كان تطور مذهب أفلاطون هو المصدر الحقيقى لنظرية الصدور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت آراء أفلاطون فى المحاورات وكذلك آراؤه الشفوية التى أشار إليها أرسطو ولاسيما فى كتاب الميتافيزيقا قد نقلت إلى المسلمين كما اتضح لنا من تناول ابن سينا لها فى كتاب الشفا فى كلامه عن التعليمات المفارقة وكذلك إدراك شارح ابن سينا أن هذه هى مثل أفلاطون وهى التعليمات المفارقة أى الأعداد المثالية العشرة ، لهذا فإن المسلمين يكونون قد علموا بالوضع الميتافيزيقى لهذه الأعداد كيف أنها تشكل عالم المعقولات العليا هذا بالإضافة إلى أن أفلوطين قد بدأ خطوته الأولى بتسمية العدد المثالى الصادر من الواحد «عقلاً أول». ولابد أن تطور النظرية إلى الصورة التى عرفها المسلمون قد مر خلال الفترة المتأخرة من مدرسة أفلوطين ولاسيما عند أبروقلس ويامبليخوس .

وعلى أية حال فسيأتى الدليل على صحة الرأى الذى نسوقه هنا حينما نصل إلى كشف النقاب عن أفلاطون ومذهبه الحقيقى فى المدرسة الإشراقية .

ومع هذا فإننا نستطيع القول بأن الاتجاه الأول فى الفلسفة الإسلامية لم يكن مشائياً كما اعتقد جمهرة المؤرخين بقدر ما كان أفلاطونيا مستتراً تحت ستار أرسطى مزعوم ، إذ أن لب نظرية الفيض إنما يرجع إلى أفلاطون الحقيقى .

٧ – وكان لابد من الكشف عن هذا التيار الأفلاطوني الكامن في بناء الفلسفة الإسلامية الأولى . وقد تصدى لهذا العمل النقدى الكبير فيلسوف هو أبو البركات البغدادى (٢٥)

الذى يعتبر (عمانويل كانت الفلسفة الإسلامية) إذ إنه كان في مفترق الطرق إلى ظهور مدرسة أفلاطونية واضحة المعالم تتعصب لأفلاطون وهي المدرسة الإشراقية ومدرسة أرسطية يتزعمها ابن رشد وقد استمر تطور كل من المدرستين فى اتجاهها رغم أن المؤرخين يعتقدون خطأ أن الإسلاميين حذوا حذو ابن سينا فى رأيه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولكنه يتضح من كتاب الأساتذة الأربعة لملا حسن أنهم كانوا يمثلون المدرسة الأفلاطونية الإشراقية وكان ابن سينا بمذهبه الحقيقى فى الحكمة المشرقية داخلا فى خضم التيار الغالب .

ويرجع الفضل إذن لأبى البركات فى إنماء الأفلاطونية المستترة فى مذهب ابن سينا الرسمى .

لقد انتقد أبو البركات البغدادى نظرية الصدور عند ابن سينا وجعل الله خالقاً بالذات وليس بالطبع كما يرى ابن سينا ، وجوده هو غايته من فعله وهو يعمل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك غايته وهى (وجوده) . وقد انتقد أبو البركات إنكار علم الله بالجزئيات على ما ذهب إليه ابن سينا .

والله عنده نور الأنوار وعنه ينشأ الوجود النورانى ثم يبدأ بعد ذلك فى عرض نظرية الصدور المشائية بإيجاز وينتهى بقوله إنهم جعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية .

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية (٢٦) ، ويتابع أبو البركات انتقاده للمشائين فيرى أنهم يضعون مبادىء مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة الترتيب فالواحد يخلق الأول ويخلق لهذا الأول ثان وللثانى ثالث دون أن تحدث كثرة فى ذاته ويكون هو علة هذا الخلق كله وهم خلطوا بين القبل والبعد العلى والقبل والبعد الزمانى فالرجل قد يشترى عبداً لعبده وعبداً لهذا العبد الأخير ولكن هؤلاء جميعاً يعتبرون عبيداً لسيدهم كما يقول أبو البركات أما المبدأ الذى يحتجون به وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فإنه لا يصدق إلا مرة واحدة منذ بدء الخليقة

وذلك فى خلق آدم ثم تكاثرت المخلوقات طولاً وعرضاً وكلها صادرة عن الوجود الإلهى وقد أخطأ المشاؤون حينما حددوا قدرة الله على الإيجاد بالاتجاه الطولى التنازلى للفيض فحسب إذ إن هذا يعنى أنه لن توجد كثرة موجودات على مستويات واحده .

والأمر الذى لا شك فيه أننا نجد عند أبى البركات طرفاً من المناقشات التى كانت تدون فى أكاديمية أفلاطون حول الواحد والكثير وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة وقد لخصها ابن سينا فى إلهيات الشفا حين كلامه عن المثل والتعليمات المفارقة على ما ذكرنا وذلك نقلاً عن أرسطو ولكن الإسلاميين جميعاً لم يعيروا انتباهاً كبيراً إلى هذه المشكلة ولم يعنوا بالبحث عن مصادرها التاريخية رغم أنهم عانوا من نتائجها فى صوره مذهب الفيض وفى قولهم بالعقول العشرة .

وعلى هذا النحو فإننا نرى كيف يوجه أبو البركات نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات وهذا الخلق ليس صدوراً ضروريا بل هو فعل صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تعلق به العرض .

وترجع أهمية مذهب أبى البركات فى أنه يعد حلقة وسطى بين مذهب المشائين الإسلاميين والاتجاهين الرئيسيين اللذين ظهرا بوضوح بعد ، وهما الاتجاه الأفلاطونى والاتجاه الأرسطى وقد كان نقده الموجه إلى المشائين بينا فى إظهار الأفلاطونية المستترة لديهم .

على أن مذهب أبى البركات يعد من ناحية أخرى إرهاصاً للمذهب الأفلاطونى الإسلامى المكتمل فقد مهد الطريق أمام المدرسة الأفلاطونية الإشراقية كما ظهرت عند السهروردى الإشراق رغم أنه استعار التنظيم الملائكى للأنوار الوحدانية كما فعل ابن سينا فى رسالة الملائكة التى يردد فيها مونفس أبروفلس الأفلاطونى المحدث .

وكان لأبى البركات تأثيره الكبير فى بناء المذهب عند السهروردى فقد استعار شيخ الإشراق فكرته الأفلاطونية عن الإيجاد الطول والعرض ثم من تعدد فعل الإيجاد النورانى إلى ما لا نهاية على ما سنرى .

٨ — ولا شك أن ظهور الأفلاطونية الإسلامية عند السهروردى بعد نقد أبى البركات البغدادى للمشائية المزعومة كان أمراً حتميا بعد أن اتضحت الخطوط العريضة للتيار الأفلاطونى فى بناء المذهب الفلسفى عند المسلمين .

يدور مذهب السهروردى حول فكرة الإشراق فالأول أو نور الأنوار يفيض منه النور وتصدر عنه بعد ذلك أنوار طولية ويسميها بالقواهر الأعْلَيْن ثم تصدر من هذه القواهر العليا أنوار من الطبقة العرضية يسميها بأرباب الأنواع وهى التى تدبر موجودات العالم الحسى ويتوسط هذين النوعين من الأنوار عالم أوسط يسميه السهروردى بعالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة [(٢٧)] .

ويقول الإشراقيون إن مذهبهم هو مذهب أفلاطون ويسمون أنفسهم بالأفلاطونيين ويتمسك أحد تلامذته فى المدرسة وهو قصاب باشى زاده بهذه التسمية مؤكداً أنهم كأفلاطونيين لهم مذهبهم الذى يختلف عن مذهب المشائين الإسلاميين [(٢٨)] .

ولذلك فإن قصاب باشى زاده [(٢٩)] يذكر أن الجواهر المجردة المقابلة للجواهر المحسوسة هى العقول العشرة الطولية ، وهنا نجد إشارة مزدوجة إلى الأنوار الطولية عند السهروردى وهى أمهات أو نماذج الموجودات وأولى الأعداد المثالية العشرة عند أفلاطون فكأنه قرن العقول المشائية العشرة صراحة بالمصدر الإشراق الذى يرجع إلى أفلاطون ، وتكمن مطابقة « قصاب باشى زاده » للعقول العشرة بالعقول الطولية لكى تتضح لنا حقيقة الأصل الأفلاطونى لها لأن هذه العقول الطولية هى الأصول العليا للموجودات والتى تعلو العقول أو المثل العرضية وهى المثل التى عرض لها أفلاطون فى الجمهورية .

وقد ذكرنا فى موضع سابق كيف أن « ملا أوليا » شارح الشفا قد أشار إلى أن التعليمات المفارقة (الأعداد المثالية عند أفلاطون) هى مثل أفلاطون وبهذا تكتمل صورة التيار الأفلاطونى الذى تقدم على أساسه ميتافيزيقا المشائية المزعومة عند المسلمين ثم يتطور فيتخرج منه مذهب الإشراق الأفلاطونى الواضح المعالم .

ولكنا نلاحظ أن ثمت اختلافات بين مذهب أفلاطون سواء فى المحاورات أم فى الاراء الشفوية فإذا سلمنا بأن الأعداد المثالية العشرة هى المحصلة التى انتهى إليها المذهب فى صورته الشفوية وأنها تتطابق مع قول الإشراقيين بالأنوار الطولية من حيث

وضعها الأنطولوجى ، إلا أنه بينما يحدد أفلاطون هذه المثل الديناميكية بالعدد عشرة الذى يبدو أنه استمده من فيثاغورس نجد أن الإشراقيين يطلقون أعداد هذه الأنوار إلى ما لا نهاية ، إذ يذهب السهروردى إلى أنها ذات أعداد لا تحصى هذا فضلاً عن استخدامه لما يسميه بالجهات العقلية مثل الإشراق والمشاهدة والقهر والمحبة .... الخ (٣٠).

أما المثل العرضية عند السهروردى وهى التى يسميها بأرباب الأنواع فهى المثل الحقيقية التى هى النماذج المعقولة للأنواع الحسية بحسب وضعها الأول فى «الجمهورية» وقبل النقد الذى اشتملت عليه محاورة بارمنيدس .

ويلى هذه المثل عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون وقد رتبها لتكون مبدأ يسمح باتصال المحسوس بالمعقول بعد أن تأزم الموقف بسبب عدم إمكان المشاركة بينهما لتغاير الطبيعتين . وقد أصبح لهذا العالم الأوسط دور صوفى فيما بعد ، إذ يتم التطور من أدران الحس قبل الولوج إلى حظيرة عالم القدس أى العالم المعقول . ومادام المذهب يستهدف الوصول إلى العالم العقلى وإلى قمته أى إلى الخير بالذات لهذا كان من الضرورى أن تكون مراتب الوجود الصاعدة هى بعينها مراتب الصعود فى السلم الروحى . من الكهف (عالم الحس) إلى العالم العقلى عند أفلاطون ومن عالم الظلمة إلى نور الأنوار وهو قمة العالم النورانى . وهكذا يتضح لنا كيف أن المذهب عند كل من أفلاطون والإشراقيين قد أصبح دستوراً للممارسة الروحية وسلوك طريق التطهر تحقيقاً للوصول إلى قمة العالم المعقول .

ويبدو أن الإشراقيين استفادوا من التطور الذى انتهى إليه مذهب أفلاطون فى المثل ، فقد حقق مذهبهم خلاصة ما انتهى إليه المذهب الرياضى عند أفلاطون . فضلاً عن مقولة « الصدور » التى اتسم بها مذهب أفلوطين والتى جاءت تعبيراً عن حركة تتابع النزول والصعود بين مراتب الوجود التى قال بها أفلاطون ، وبالإضافة إلى هذا فإنهم أدخلوا فى مذهبهم خلاصة نظرية المثل فى صورتها الأولى وأطلقوا عليها اسم « المثل العرضية » كما ذكرنا .

وعلى أية حال فإنه كان يجب أن يتأثر أصحاب الأفلاطونية الإشراقية بمختلف التيارات الفلسفية التى كانت سائدة فى العالم الهلينستى ولاسيما بعد ظهور مذهب

الأفلاطونية المحدثة ، ومع هذا فإننا نرى أن مذهب الإشراقيين لا يختلف فى بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون وآرائه بشقيها المدون والشفوى .

٩ – وإذا كان الإشراقيون يتمسكون بارتباطهم بأفلاطون وأنهم يرون أنهم يمثلون المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام فإن ابن رشد يعد من ناحية أخرى على رأس المدرسة الأرسطية الإسلامية . ولقد حسم الموقف بعد النقد الذى وجهه أبو البركات البغدادى للمشائية الإسلامية وقد تمخض هذا كله عن ظهور مدرستين : إحداهما تتعصب لأفلاطون والأخرى أرسطية تشجب كل ما لا يتصل بالفكر الأرسطى من آراء .

ولسنا فى حاجة إلى الإفاضة فى الكلام عن أرسططالية ابن رشد الشارح الأكبر التى أخرجت عنه عدة دراسات مستوعبة .

١٠ – نتائج البحـــث :

وأخيراً فإننا نستطيع بعد هذا العرض الموجز لتيارات الفكر الفلسفى فى الإسلام أن نحدد الخطوط العريضة لقنواتنا الجديدة فى معالجة هذا التراث الذى يتعين معها إعادة النظر فى تاريخ مسار الحركة الفلسفية فى الإسلام .

أ – أن المسلمين رغم أنهم كانوا على مستوى الفهم العميق لفلسفة اليونان حتى ترجمت كتبهم إلا أن حركة التلفيق وكذلك الخلط الشنيع الذى تم فى مدرسة الإسكندرية ونقل إلى المسلمين فى هذه الكتب المترجمة قد ألجم قدراتهم العقلية وفطرتهم التلقائية وأعاقها عن الانطلاق وبذلك حد من حرية النظر والتأمل تحت وطأة هذه التلفيقات الهلينستيه التى اكتسبت على مرور الزمان صورة ما لا يمكن المساس به من العقائد عند فلاسفة الإسلام .

ب – لقد عرف المسلمون بأنهم أصحاب للمشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهبهم فى الميتافيزيقا مستمد من الأفلاطونية المحدثة ينطبق هذا على الكندى والفارابى وابن سينا « فى مذهبه الرسمى » والحقيقة كما بينا أن مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما فى نظريتهم عن العقول العشرة وهى الأعداد المثالية عند أفلاطون وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذى يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة .

جـ – وقد جاء المذهب النقدى لأبى البركات البغدادى وهجوم الغزالى على الفلسفة لكى يكشف عن التيار الأفلاطونى الخالص الذى عد موقف أبى البركات إرهاصاً له ومن ناحية

أخرى فإن مذهب أفلاطون كان مقبولاً بصفة عامة عند أصحاب النزعة الدينية الصوفية بصفة خاصة على عكس مذهب أرسطو .

د - تمثل قيام الأفلاطونية الإسلامية فى صورة مذهب الإشراق عند شهاب الدين السهروردى . أما مذهب أرسطو فقد عرف عند ابن رشد ومدرسته .

وعلى هذا النحو يمكن تصور الإطار العام للفلسفة الإسلامية فى صورة أفلاطونية كامنة ثم نعد بناء أظهر الأفلاطونية فى صورة مذهب الإشراقيين الأفلاطونى التركيب وقد ساعد هذا النقد أيضاً على إيضاح حقيقة مذهب أرسطو عند ابن رشد .

* * *

الهوامش

(١) كتاب التمهيد : للشيخ مصطفى عبد الرازق .
(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى عند أرسطو والمدارس المتأخرة (مدرسة أفلوطين) .
(٣) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين .
(٤) كتاب المباحثات « أرسطو عند العرب » : عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢١ .
(٥) ابن سينا : رسالة الزيارة ص ٣٣ .
(٦) شرح الشفا . طبعة طهران ص ٦١٨ .
(٧) م ١ س ص ٦١٥ .
(٨) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة .
(٩) الإشارات . طبعة فورجيه ١٨٩٢ ص١٩٧ .
(١٠) م . س ص ١٧٨ .
(١١) م . س ص ١٨٠ .
(١٢) منطق الشرقيين . طبعة القاهرة ١٩١٠ (ص ٣ - ٤) .
(١٣) Bréhier: L'inte lligence chez Plotin L'introduction
(١٤) الشفاء (ص ٥٥٧) .
(١٥) منطق الشفاء .
(١٦) الشفاء (ص ٥٥٧ - ٥٥٨) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو فقرة ٩٨٧ ن س ٢٦ - ٢٧ . انظر كذلك رسالة فى المثل المعلقة (ص ٧) فى المثل الأفلاطونية لمؤلف مجهول .
(١٧) الشفـــاء (ص ٥٥٨) .
(١٨) الميتافيزيقا فقرة ٩٨٧ ب/س ٢٥ .
(١٩) الشفـــاء (ص ٥٦١) .
(٢٠) النجـــاة (ص ٢٧٣) .
(٢١) الشفـاء (ص ٦١٨) .
(٢٢) تهافت التهافت . طبعة القاهرة (ص ٦٢) تلخيص رسالة القس لابن رشد طبعة لقاهرة (ص ٨٥ - ٩٦) .
(٢٣) رسالة إثبات النبوات (تسع رسائل للحكمة) (ص ٢٤) .
(٢٤) أصول لفلسفة الإشراقية للمؤلف .
(٢٥) أبو البركات البغدادى صاحب كتاب للعتبر فى الحكمة المتوفى ٥٤٧ هـ .
(٢٦) المعتبر فى الحكمة (ص ١٥١ - ١٥٢) طبعة حيدر أباد .
(٢٧) أصول الفلسفة الإشراقية/ حكمة الإشراق للسهروردى .
(٢٨) أصول الفلسفة الإشراقية .
(٢٩) ملحق رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية .
(٣٠) راجع أصول الفلسفة الإشراقية (للمؤلف) نظرية الأنوار العقلية .

(الجلسة الثانية) (*)

رئيس الجلسة : د. محمد عثمان نجاتى

مقرر الجلسة : د. حامد طاهر

الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية

د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ الفلسفة بكلية الشريعة - جامعة قطر

(*) ١٩٨٩/٧/٣١م .

الفلسفة والواقع في البيئة الإسلامية

أ.د. محمد عبد الستار نصار

أستاذ بكلية الشريعة – جامعة قطر

الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية

تمهيـــد :

سألت نفسى كثيراً ، كلما خطوت فى دراسة الأنماط الفكرية الفلسفية : هل كانت البيئة الإسلامية ذات الصبغة الدينية فى حاجة إلى فلسفة ؟ والذى أوحى إلى بهذه التساؤلات أنه يبدو للناظر أن المشكلات الرئيسية التى استلهمت فكر الفلاسفة والتى لا يزالون فيها على رؤى متباينة ، قد جاء الدين وحسمها ، بحيث لم يبق لسائل أن يسأل بعد ذلك .

وإذا لم يكن للدين إلا الدور الحاسم فى تحديد الإطار العام الذى يمكن للعقل أن يجول فيه ويصول – وهو عالم الشهادة – واختصاصه هو بعالم الغيب ، لكفاه هذا الدور ، وكأنه أراد أن يبرز للعقل أن مطامحه فى ما وراء عالم الحس لا يمكن أن تثمر يقيناً يطمئن إليه العقل أو يرضى به القلب .

غير أن المسألة لا يمكن أن تقف بالباحث عند هذا الجانب من القضية – قضية العلاقة بين العقل والدين ؛ لأن الواقع يرينا أن أنماط التفكير لدى المتدينين ليست سواء ، فمنهم من يقف عند حدود ظاهر النصوص لا يتجاوزها ، خشية أن يكون فى هذا التجاوز ما لا يكون مراداً لقائل النص ، ومنهم يتجاوز هذا الظاهر إلى معنى يقبله فى حدود ما تقره الضوابط اللغوية ، ومنهم من يتجاوز ذلك بكثير فيرى أن النصوص ليست إلا رموز التأويلات ولها معان كثيرة . ويرى أن فى هذا حيوية النص واستيعابه لكل الأفكار المتعلقة به.

هذا ما يتعلق بالجانب النظرى للقضية ، أما الجانب العلمى فقد أظهر أن العقلية الإسلامية قد أحدثت نوعاً من الانسجام التام بين مطالب الواقع العلمية والفكر الوارد ، بل لم تقف عند هذا الحد فقد أضافت وطورت وأبدعت . حتى ظهر من الرموز العلمية فى البيئة

الإسلامية شخصيات كبيرة لازالت الدراسات تدور حول مبدعاتها حتى العصور المتأخرة .

ذلك هو الإطار الممهد لما أريد أن أقول، وإذا كان واقع تراثنا يرينا أن الجانب النظرى من تفكير المسلمين ، ونعنى به الفلسفة التى استلهمت الفكر اليونانى بخاصة والفكر الفلسفى الوارد عامة ، يتضاءل من الناحية الإبداعية إذا قورن بالجانب العلمى من هذا التراث ، وأعنى به ما خلفته العقلية الإسلامية فى مجال الطب والفلك والكيمياء والفيزياء والرياضيات والموسيقى .... الخ . فهل يعنى هذا أن أحد جانبى الفكر الفلسفى لدى المسلمين – وهو الفكر النظرى – لم يكن مستجيباً للواقع بنفس القدر الذى أحدثه الجانب الآخر وهو الجانب العلمى ؟ هذا هو محور البحث .

ماذا نعنى بالواقع ؟ نعنى بالواقع هنا الوجود الخارجى المستقل عن الذات العارفة ، وما يحتاجه هذا الواقع ، بغية تطويره وترقيته من الجانبين الروحى والمادى بحيث لا يمكن عزل أحد الجانبين عن الآخر ، كما يصور منهج الإسلام الصحيح .

طبيعة البحث :

يظهر مما سبق أن البحث سينظر فى : هل استجاب الفكر الفلسفى النظرى ، الذى شغل به فلاسفة الإسلام أنفسهم لواقع الأمة الإسلامية ؟ وفى نفس الوقت إلى أى مدى كانت استجابة الفكر العلمى لواقع تلك الأمة . وإذا كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام قد جمعوا فى تفلسفهم بين الجانبين معاً ، فإننا سنرى إلى أى مدى كان الفيلسوف الواحد منهم مبدعاً فى جانب وأقل إبداعاً فى الجانب الآخر .

خطوات البحث :

١ – الاتجاه النظرى للتفلسف عند المسلمين .
  أ – التفلسف لذاته .
  ب – التفلسف الموفق بين العقل والوحى .
  ج – مظاهر الإخفاق أو النجاح فى هذا الفرع .

٢ – الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين .
  أ – مطالب الواقع .
  ب – أسباب نفسية .
  ج – أسباب حضارية .

٣ – مظاهر الإبداع فى هذا النوع .

٤ – تقويم عـــام .

التفلسـف لذاتـه :

لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الإنسان كائن متفلسف ، نعنى بذلك أنه – وهو موصوف بالعقل – لا يمكن أن يمر على مسألة تستوقف نظره إلا ولابد أن يقف عندها ، ومحاولة تصوره لحلول المشاكل ، هى فلسفة على نحو ما . والأمم كالأفراد لها فلسفاتها ورؤاها للمشاكل التى تصادفها . ولا يمكن أن نتصور أمة فيها مجموعة من أصحاب العقول السليمة إلا ولابد أن يكون لهم تفكيرهم فى المسائل التى تعرض لهم ، فكرية كانت أو عملية . ومن ثم لا نحفل كثيراً بالأحكام التى توجه بها أصحابها إلى الأمة الإسلامية ، حين رموها بالسذاجة فى التفكير والبساطة فى النظر ، بعد أن تبين أن هذه الأحكام لا دليل عليها ، وأن التعصب والتجنى كان وراءها .

وفى تقديرى أن الأمة الإسلامية لو لم يصادف مفكروها أمامهم فكراً وارداً لكان لهم فكرهم المستقل المنبعث من البيئة والواقع ، بل إن تاريخ الإسلام يرينا أنهم فكروا ونظروا وأنتجوا فكراً يتلاءم مع واقعهم ، قبل اتصالهم بالفكر الوارد ، بغض النظر عن نوعية هذا الفكر وطبيعته ، فالعلوم الإسلامية التى نشأت فى عصر مبكر ، والتى اتسمت بالأصالة والعمق ، وامتازت أيضاً بخلوها من مظاهر أى فكر دخيل كعلوم اللغة والفقه والأصول والحديث وعلوم القرآن ، أقول كل هذه العلوم تكشف عن عقلية فاهمة هضمت ما أمامها واستوعبته ونظمت قواعد هذه العلوم فى شكل منهجى علمى . وقد تطورت فى مراحل لاحقة بفعل العامل الحضارى وتقدم الزمن والاحتكاك بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى .

ولنا أن نشير فى هذا الصدد إلى علمين معروفين فى تراثنا الإسلامى نشأ فى عصر متقدم جدا ، ونعنى بهما ، علم الحديث وأصوله ، وعلم أصول الفقه . لقد ظهرت فى ثنايا هذين العلمين بشكلهما الأول إرهاصات المنهج العلمى بالمعنى الصحيح . ومن المعلوم أن وجود منهج دقيق للبحث ، إنما يعنى أن الأمة التى تتعامل بمنهج كهذا ، تكون ذات عقلية منظمة ، يمكن أن تبدع أكثر وأكثر كلما تقدم بها الزمن ، ولو قدر لها أن تطلع على ثقافة غيرها ، فإنها تفيد منها بالقدر الذى يتلاءم مع بيئتها وواقعها ، وليس فى هذا عيب على الإطلاق ، بل إن العيب فى انغلاق الأمة على نفسها ، وعدم تفاعلها مع غيرها من الأمم الأخرى ذات

النتاج العلمى ، الصالح لرقيها ونهضتها ، والمطلوب هنا أن تظل الأمة مرتبطة بواقعها وجذورها ، ولا تنسلخ من عوامل بقاء ذاتيتها على نقائها وصفاتها .

لقد مثل الإمام الشافعى بحق – الدور الرائد لوضع قواعد التفكير لدى المسلمين ، فى تشييده لعلم أصول الفقه ، حتى قيل فيه إنه بالنسبة للفكر الإسلامى مثل أرسطو بالنسبة للفكر اليونانى [1] ولم يكن وحده فى الميدان ، بل سبقه وزامنه وأتى بعده الكثير من المفكرين الإسلاميين ، الذين يعدون بكل تجرد وموضوعية علامات بارزة فى إطار الحضارة الإسلامية مثلوا أمتهم وواقعهم أصدق تمثيل[2] .

وإذا كان علم أصول الفقه من الناحية الفنية يعنى بوضع القواعد الكلية وتحديد الإطار العام الذى يساعد على استنباط الأحكام من أدلتها وهذا فى حد ذاته أمر نظرى – فإن النظرة البعيدة ترينا أن الثمرة العلمية الواقعية لهذا العلم لا تخطئها الرؤية الثاقبة ، ذلك لأن الأحكام الشرعية إنما ترتبط بالواقع وهو مجالها ومظهر وجودها ، والدين فى شموله إنما يمثل مجموعة من الضوابط والقواعد التى تنتظم الحياة فى كل جوانبها ومرافقها ، وتعتبر أصوله بمثابة المحاور التى يدور حولها عمل العقل المنفعل بالوحى ، والهدف الأسمى للدين إيجاد الانسجام والالتئام فى واقع المجتمع ، وهو ما يعبر عنه بالسعادة الدنيوية ، ومتى كان المجتمع كذلك ظفر أيضاً بالسعادة الأخروية .

ولهذا العلم – علم أصول الفقه – ارتباط وثيق بأظهر العلوم الإسلامية الأخرى ، وبخاصة علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة ، وفى نسيجه المتلاحم من هذه العلوم يبين لنا إلى أى مدى تتجه العلوم الإسلامية النظرية إلى الحياة الواقعية لتضبط حركتها وفق منهج الحق تبارك وتعالى . هى إذاً نظرية ذات أهداف علمية واقعية ، تستجيب لحركة المجتمع ، حتى يظل موصولاً بالله رب العالمين .

التفلسف الموفق بين العقل والوحى :

وجدت العقلية الإسلامية نفسها أمام أنماط جديدة من الفكر ، بعد أن ترجمت هذه الأنماط إلى نطاق اللغة العربية ، وانبهر بعض المفكرين – وبخاصة أصحاب الاتجاه المشائى فى الإسلام – بهذا الفكر ، واعتقدوا أنه النموذج الأعلى لنتاج العقل البشرى ، لما له من دقة فى التنظيم والاستيعاب ، ولما يحتوى عليه من تحليلات وتصورات للمشاكل على نمط جديد ، وهو فى نفس الوقت له صلة بالدين ، تبدو متفقة معه فى بعض الأحيان ومختلفة معه فى

أحيان كثيرة . ولما كان الإسلام هو العقيدة المشتركة لهؤلاء الفلاسفة ، فإنهم اعتقدوا أنهم مضطرون لرفع التناقض المادى بين الدين والفلسفة ، وكان محور تفلسفهم – غالباً – هو هذا الإطار ، وهنا يمكن أن نقول : هل كان عمل هؤلاء الفلاسفة فى هذه القضية أمراً لازماً ؟ وإذا كان كذلك فهل نجح هؤلاء فيما راموه من إيجاد انسجام بين عناصر الفكر وعناصر الدين ؟ إن الإجابة على هذين السؤالين تحدد واقعية التفكير المشائى لدى المسلمين أو عدم واقعيته ، وبالتالى تبين ما إذا كان هذا النوع من التفلسف استجابة ذاتية تعبر فقط عن مطامح أصحابها الفكرية أو أن ذلك كان استجابة لواقع الأمة ، بعد أن أصبح الإسلام هو إطارها الفكرى العام .

يعلم دارس الفكر الفلسفى الإسلامى فى جانبه المشائى أن خير من يمثل هذا الفكر فى مشرق الأمة الإسلامية هما الفيلسوفان الكبيران: الفارابى وابن سينا ، وفى مغرب الأمة الإسلامية ، ابن باجة – ابن طفيل – ابن رشد ، مع التفاوت فى درجة هذا التمثيل . ولا نستطيع فى هذا البحث أن نأتى على كل المحاولات التى أبرزت تفلسفهم فى نطاق مهمتهم التى رسموها لأنفسهم ، وهى التوفيق بين الدين من جانب والفلسفة من جانب آخر ، بل سنختار بعضهم كممثلين لهذا الإتجاه فى بعض القضايا ، لنصل إلى النتيجة التى ننتظرها . وسيكون الفارابى وابن سينا الممثلين لهذا الإتجاه .

نماذج من القضايا التى شغلوا أنفسهم بها :

هذه القضايا هى :

(أ) العلاقة بين الله والعالم .

(ب) الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة .

(جـ) طبيعة الإنسان وماهيته .

(د) مصير الإنسان .

سنتناول موقف الفارابى من القضيتين الأوليين ، وابن سينا من القضيتين الأخريين ، لينكشف لنا من خلال هذا التناول الموقف العام للفكر الفلسفى الإسلامى فى صورته النظرية المشائية ومدى بعده أو قربه من واقع الأمة وروحها وثقافتها ، التى تنطلق من مصدرى الإسلام : القرآن والسنة ، فى صورة لا ترى عليها مسحة الفكر الدخيل .

العلاقة بين الله والعالم :

الفارابى من القائلين بثنائية الوجود : الوجود الواجب « الله » والوجود الممكن « العالم »

وهذه الثنائية فى طبيعة الوجود أمر حتمى ، لازم لضروريات العقل ، إذ لا يتصور للوجود حداً ثالثاً ، كما لا يتصوره واجباً كله أو ممكناً كله ؛ لأن الواقع — أيضاً — يحتم ذلك . وليس لنا أن نقف عند الأمور الظاهرة لنقول إن الفارابى هنا استخدم مصطلحى واجب الوجود وممكن الوجود وهما ليسا من نتائج الثقافة والبيئة الإسلامية ، كبديل للفظى « الله » و « الكون » الإسلاميين ، ذلك لأنه لا مشاحة فى الاصطلاح ، فالمعانى هى المقصودة أولاً وليست الألفاظ . وإنما الذى يعنينا هنا هو العلاقة الزمانية بينهما .

إن الإسلام يقرر صراحة « توحد » الحق تبارك وتعالى فى الأزل ، كتوحده فى ما لا يزال وفى الأبد ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[3] وآيات الخلق التى تبين ارتباط هذه العملية بالزمان كثيرة فى القرآن الكريم وفى السنة المطهرة ، قال تعالى : ﴿ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ...... ﴾[4] ، ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم ﴾[5]. وفى الحديث الذى رواه « البخارى » وغيره من الثقات عن عمران بن حصين قال : قال أهل اليمن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، جئناك لنتفقه فى الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ، قال : كان الله ولم يكن شىء « معه » ، وفى رواية « غيره » وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض[6] .

وإذا حللنا هذه النصوص نجدها توحى بالخلق المباشر من العدم المحض ، وليس لأحد أن يقول بخلاف هذا ، اللهم إلا أولئك الذين أشربت نفوسهم حب ثقافة ذات تصورات بعيدة عن فكرة الخلق المباشر التى جاء بها الإسلام ، وليست هذه التصورات حجة أمام سلطان القدرة الإلهية المطلقة التى تهيمن على كل قوانين الوجود ؛ لأنها من نتاجها وآثارها .

ثم إن القول باستحالة الخلق المباشر من العدم المحض ، فوق كونه مظهراً من مظاهر عدم الإدراك لطبيعة الذات « الإلهية » فى صفتها الفاعلة المؤثرة على الوجه المطلق ، هو كذلك عمل من عمل الوهم كما تنبه إلى ذلك حجة الإسلام الغزالى ، فى معرض رده على القائلين بالقدم الزمانى للعالم[7] .

هذه هى الصورة كما بينها الدين . والفارابى يرى أنها قابلة للتعديل والتأويل حتى ينسجم

الدين مع الفلسفة ، أورد فى ذلك كثيراً من النصوص فى كتابه «عيون المسائل» وغيره من الكتب الأخرى ، تفيد التساوق بين « واجب الوجود » كعلة وبين « ممكن الوجود » كمعلول من حيث الزمان ، يعني بذلك : التلازم الضرورى فى الوجود بين الطرفين ، اطراداً - فى زعمه - للتلازم بين المعلول وعلته .

يرى الفارابى أن « الواجب » لذاته قديم قدماً ذاتياً وزمانياً معاً ، فأما القدم الذاتى فمعناه الاستغناء وعدم الاحتياج وأما القدم الزمانى فيعنى به : عدم أولية الوجود . وأما « الممكن » لذاته فقديم قدماً زمانياً فقط ، وأما من حيث الذات فهو « محدث » بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من غيره ، وإذاً فهو طارىء على ذاته وأما من حيث الزمان فهو ملازم لعلته ، فلا تفاوت بينهما من هذه الناحية .

وفكرة « الحدوث » الذاتى و« القدم » الزمانى للعالم ، هى التى اعتقد الفارابى أنه بها يرفع التناقض البادى بين الدين والفلسفة ، فلم يقل بقدم المادة قدماً ذاتياً كما هو الشأن فى الفلسفات المادية عموماً ، وفى نفس الوقت لم يقل بالحدوث الزمانى للعالم حتى لا يترتب على هذا القول المحالات التالية :-

١ - تجدد إرادة .

٢ - تجدد قدرة .

٣ - تجدد غرض .

٤ - تجدد طبيعة .

ولما كانت هذه كلها مستحيلات فى حقه - تعالى -، فإن التنزيه يقتضى القول بالقدم الزمانى للعالم .

هذه هى صورة العلاقة بين « الله » و « العالم » كما يرى الفارابى ، ونعتقد من جانبنا أنه قد أرضى فيها الفلسفة على حساب الدين ، ولا نقصد من ذلك أن الفكرة صحيحة فى ذاتها ، بل إن ما اعتقده محالات تترتب على القول بالحدوث الزمانى ، لا تخضع للنقد العلمى ، وهذا ما قال به الغزالى فى الرد عليه وعلى ابن سينا ، حيث قرر أن المحالات التى تصورها هذان الفيلسوفان عند القول بحدوث العالم حدوثاً زمنيا ، هى مجرد تحكم أو تصور للمسألة على غير وجهها الصحيح ، وإذاً فدعوى الضرورة فى تصورهم هذا ليست صحيحة . يقول الغزالى فى ذلك : « بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإن اعترض على هذا بأن العلة الموجبة تقتضى

وجود معلولها معها ، فكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل كذلك وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظراً ألبته ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال كاستحالة وجود الموجب بلا موجب .

ثم يقرر الغزالى أن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء بعد أن لم يكن حادثاً أما أن تكون معروفة بضرورة العقل ، وأما أن تكون قضية نظرية ، فإن كانت الأولى فلِمَ لم تجمع عليها كل العقول ، وإن كانت الثانية فأين الحد الأوسط الذى يربط بين طرفى الدعوى[8] .

ثم يواصل الغزالى رده لفكرة الترابط العلمى بين الله والعالم فيقول : « استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب فإن استندت الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع .. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذاً على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم[9] .

وينتهى من هذا الموقف إلى بيان أنه لو سلمنا بأن الله « علة » والعالم « معلول » فليس يعنى ذلك أن الله علة طبيعية ، يصدر عنها معلولها بالطبع الذى لا يختلف ، بل الله علة « مختارة » ولما كان كذلك فمن حقه أن يفعل أى وقت يشاء ، وأعتقد أن الغزالى هنا كان معبراً عن واقع يتغلغل فيه صوت الحق تبارك ﴿ **وربك يخلق ما يشاء ويختار** .... ﴾ ﴿ **فعال لما يريد** ﴾ . هنا تظهر الآيات أن فعل الحق سبحانه تابع لإرادته ومشيئته ، ومن أخص خصائص الإرادة الترجيح والاختيار بين البدائل الممكنة .

إن الفارابى فى هذا المقام لم يكن متسقاً مع بيئته ، ولم يكن منسجماً مع تراثه بل كان للفكر الوارد سلطان على نفسه ، ولم تكن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة هنا إلا نوعاً من إخضاع الدين لعناصر الفكر الفلسفى ، وهى فى نفس الوقت لم تكن ناضجة من الناحية العقلية ، فما ظنه براهين تعضد موقفه حين قرر قدم العالم على الصورة التى ذكرناها ، لم تكن إلا أوهاماً أو تحكمات كما قرر حجة الإسلام .

ويتصل بهذه المسألة قضية أخرى هى : كيف صدر العالم عن الله ؟ إن حل الفلسفة

لهذه المسألة كان من السذاجة بمكان ، ظهر فيها ضحالة الفكر الفلسفى الوارد ، وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثة ، كما بان منها أن العقلية الإسلامية المشائية لم تعط لنفسها فى كثير من المواقف الفكرية حق الانتقاء والاختيار مع ما يتلاءم مع واقع البيئة الإسلامية . لقد عبر عن هذه المسألة بنظرية الصدور أو الفيض .

إنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى لديه منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ، وقد فاض عنه — منذ الأزل أيضاً — مثاله المسمى « الوجود الثانى » أو العقل الأول . وتأتى بعد ذلك عقول الأفلاك الثمانية ، التى تصدر عنها الأجرام السماوية وهى التى تسمى فى الدين « بعالم الملأ الأعلى » وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال المسمى فى الدين « روح القدس » ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة ، ثم صور الكائنات فى المرتبة الخامسة ، ثم تأتى المادة فى المرتبة السادسة .

وإذا أردنا أن نستبين رأى الفارابى فى المقابلات الدينية لنظرية الفيض هذه حتى يمكننا أن نبحث عن نقاط الالتقاء بين التصورين « الدينى » و« الفلسفى » للقضية التى معنا ، فإننا نلاحظ أنه يقرر أن هناك عوالم ثلاثة فى نظر الدين « عالم الربوبية » و « عالم الأمر » و « عالم الخلق » فالعالم الأول ليس فيه إلا الواحد المطلق ، « الله » ومن ملاحظة هذا الواحد لذاته تصدر قدرته ، وعنها ينشأ علمه ، ومن مجموع الثلاثة : الواحد والقدرة والعلم يتكون عالم الربوبية . أما عالم الأمر فيلى عالم الربوبية . وهو متكثر فى ذاته ، وهو متصل بطرفين أحدهما أعلى ، وهو عالم الربوبية والآخر أدنى وهو عالم «الخلق» ووظيفة عالم الأمر نقل أثر «الواحد» إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها ، يقول الفارابى فى ذلك : «لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة ، التى فى السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود»[١٠].

يظهر من هذا التحليل أن الفارابى يحاول جاهداً تفسير انبثاق العالم المتكثر عن الله الواحد على نمط يقربه جدا من الفكر الوارد وبخاصة الفكر الأفلاطونى المحدث ، وإذا كان قد مزج فى تصويره هذا بين المصطلحات الدينية والمصطلحات الفلسفية ، فإنه ظل مخلصاً للفكر الفلسفى ؛ لأن الدين يقول بالخلق المباشر ، كما سبق أن بينا ، والفلسفة تتوقف فى قضية

صدور الكثير عن الواحد ، وليس هناك إشكال على الإطلاق فى أن يصدر الكثير عن الواحد كما قرر الدين ؛ لأن القدرة الإلهية من خصائصها التأثير فى الممكنات إيجاداً أو إعداماً حسب ما تقتضيه الإرادة التى وظيفتها التخصيص والتكييف . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾[1] .

ومن الباحثين القدامى والمحدثين من يرى أن الفارابى بتصويره لنظرية الفيض هذه ، وبرسمه لعالم المتوسطات بين الأول والعالم المتكثر ، قد مال كثيراً إلى التفسير الحرانى للمسألة ، ذلك التفسير الذى يخضع العالم الأرضى لعالم الأفلاك والكواكب ، فقد قرر هذا : المفكر الإسلامى المعروف ابن تيمية[12] فى كثير من كتاباته عن فلاسفة الإسلام ، كما قال بنفس الحكم من المحدثين الدكتور جبور عبد النور والدكتور محمد البهى[13] .

وإذا كان الأمر هكذا فيكون الفارابى قد بعد عن واقع الأمة مرتين ، أولاهما عندما استشعر نفس الإشكال الذى استشعرته الأفلاطونية المحدثة فى العلاقة بين الله « الواحد » والعالم « الكثير »[14] وثانيهما عندما ارتضى الحل الصابئى لذلك ، وهو الذى قرر أن عالم الأفلاك والكواكب هو المؤثر فى العالم الأرضى .

ومع تسليمنا بأثر الفكرين الأفلاطونى المحدث والصابئى على الفارابى فى هذا المقام ، فليس لنا أن ننساق وراء منطق أولئك الذين يبدو من كلامهم ربط الرجل بالفكر الوثنى الصابئى ؛ ذلك لأن فكرة العقول لا يستريح إليها الدين الموحد ، ولكنها فى حقيقة الأمر كما يصورها الفارابى ، تنتهى بإسناد التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير ، إلى الواحد وحدة مطلقة ؛ لأن الحق سبحانه هو الذى أعطى للمتوسطات أسباب تأثيرها فيما تؤثر فيه[15] . وهذا ما نرتاح إليه تماماً ، وإذاً فالجهد الذى بذله الفارابى فى تصوير المسألة ، كان يرجع أساساً إلى محاولة إيجاد أرض مشتركة بين الفكر البشرى والحل الدينى لقضية العلاقة بين الواحد والكثير ، على صورة ترضى العقل والدين معاً . وإذا كنا قد لاحظنا أن التمثل كان واضحاً فى تصوير الفكر البشرى لها ، مقابلاً بالصورة التى بينها الدين ، فقد كان من المتوقع من مفكر مسلم كالفارابى أن يؤسس النظرية على ما لا يخالف الدين ولو فى الشكل ولكن يبدو أن انبهار بعض العقول بالفكر الوارد قد غشى على فكرهم وأبعدهم كثيراً عن منهج القرآن فى تناول القضايا ، ذلك المنهج السهل المتسق مع حقائق الفطرة ، كما يقول المرحوم الدكتور محمد إقبال[16] .

الأسس النفسية والفلسفية لقضية النبوة :

أثار الفكر المنحرف الذى مثله كل من ابن الراوندى والرازى الطبيب ومن شايعهما شكوكاً فى حقيقة النبوة ، تقرر أن مجىء الأنبياء كان عبثاً ؛ لأن الناس بسبب مجيئهم انقسموا إلى شيع وأحزاب ، ومن الناحية الأخرى فإن العقل كاف فى إدراك المنهج الذى يغنيه عن مدد السماء ، وقد صور القاضى صاعد الموقف الفكرى لمحمد بن زكريا الرازى قائلاً : « تقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ، ولا هدى بسبيلهم ، وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان ، ويطعن على النبوة »[17] كما ألف ابن الراوندى « مخاريق الأنبياء » . وقد أبلى المفكر الشيعى أبو حاتم الرازى بلاء حسناً فى الرد على الطاعنين على النبوة فى كتابه « أعلام النبوة »[18] كما ظهرت كتابات لبعض مفكرى المعتزلة وأهل السنة تقيم النبوة على أسس من الأدلة النظرية ، لعل أظهرها كتاب تثبيت دلائل النبوة للبيهقى ، وكتاب « الشفا » للقاضى عياض .

ومما لا شك فيه أن الآراء الهدامة سريعة العدوى ، ينفعل بها أصحاب النفوس الضعيفة والعقول السقيمة ، ولو لم تشكل هذه الآراء تياراً خطيراً على الدين ، لما رأينا هذه الكتابات المتعددة التى أشرنا إلى بعضها .

غير أن تأسس النبوة على قواعد نفسية وفلسفية ، لم تظهر قبل كتابات الفارابى ، وهى مهمة وجد نفسه أهلاً لها ، وجديراً بتدعيمها ، وهذا الاندفاع إلى تلك الساحة يرينا مدى الاهتمام الفكرى والنفسى للفيلسوف بمسألة تشكل أصل الدين وأساسه ، ذلك لأن تفويض النبوة إنما يعنى أيضاً الإطاحة بالأديان من أساسها ؛ لأنها تمثل مهمة الوساطة بين « مرسل » هو الله و« مرسل إليهم » هو من يظهر فيهم الرسول ، ولا يمكن أن يتصور العقل اتصال السماء بالأرض إلا عن هذا السبيل . وقضية كفاية العقل فى أن يرسم للإنسان منهج حياته ، قضية مرفوضة ؛ لأن العقل الذى يقررها هو نفسه قاصر وعاجز ، فكيف يدعى لنفسه الكمال والاستغناء .

لم يجد الفارابى سبيلاً للرد على هذا التيار إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية ، فاهتدى إلى نظرية اعتقد أنها صحيحة ، تقوم على القول بأن القوة المتخيلة فى الإنسان ، متى كانت صحيحة ، وكانت المحسوسات الواردة من الخارج غير مستولية عليها ، استيلاء يستغرقها ، ولم تخضع هذه المتخيلة للقوة الناطقة ، فإنها يمكن أن تطلع على ما فى العقل الفعال من علوم ومعارف ، ويكون لديها اقتدار على التنبؤ بالمستقبل ، وكلما كانت هذه

القوة أقوى وأشد ، كان اطلاعها وإنباؤها أكثر وأعم ، حتى إذا انتهت إلى درج من الكمال ، كان لها نبوءة بالأشياء الإلهية . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخلية نهاية الكمال ، أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ... فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة[٩] .

والناظر المدقق فيما أورده الفارابى من نصوص يصور بها قضية النبوة يعجب لأمرين واضحين ، أحدهما : تأسس عملية التنبؤ على نصاعة القوة المتخيلة وانعتاقها من تأثير القوة الناطقة ، وثانيهما : ما يفهم من لازم كلامه أن القوة الناطقة هنا أقل إدراكاً لعملية الاطلاع على ما فى العقل الفعال من القوة المتخيلة ، وهذا ما يتوقف فيه العقل .

ونعتقد من جانب آخر أن تصوير المسألة على هذا الشكل يفتح باب الادعاء على مصراعيه لكل من تطاوعه نفسه الضعيفة . وهذا وذاك مما لا يقره الدين ، ذلك لأن المسألة من أولها إنما هى اصطفاء واختيار من الله سبحانه ، والله يعلم حيث يجعل رسالته . وهو يصنع رسله على عينه وفى هذا إغلاق لباب التنبؤ الكاذب مرة أخرى لم يكن الفارابى هنا – على الرغم من شرف مقصده – معبراً عن واقع يدين بأن النبوة اختيار مطلق من الله سبحانه بمقاييس ترجع إلى ذاته ، ويصدق الواقع لكل نبى أن مجيئه كان على صورة لا يمكن تجاوزها ، مما يتأكد معه أنها هبة من الله لمن يعلم أنه أهل لتحمل هذه التبعة العظمى .

طبيعة الإنسان وماهيته كما يصورها ابن سينا :

ألح ابن سينا كثيراً على النظرة الروحية للإنسان ، وهو بصدد دراسة النفس الإنسانية وقواها ، حتى يمكن أن يقال على حد تعبيره إن البدن ما هو إلا سجن للنفس . وأن عليها أن تفلت من اساره ، وتعرج إلى عالم القدس والتطهر ، إذا أرادت السلامة . وقد تنوعت البراهين التى ساقها فى هذا المقام ، فمنها مكا توجه به إلى إثبات وجودها وجوداً مفارقاً للبدن ، ومنها ما ساقه لإثبات روحيتها وعدم ماديتها ، ومنها ما أتى به للدلالة على خلودها ، ودراسة ابن سينا للنفس تعتبر بحق أوسع الدراسات التى ظهرت فى نطاق الفكر الإسلامى ، وقد كانت ملهمة لكثير من الدراسات التى أتت بعده ، سواء منها ما كان فى الشرق أم فى الغرب ، وقد تأثر ابن سينا بالمدارس الفكرية قبله وأخذ منها ما يراه أهلاً للاقتباس ، وركب من العناصر التى أخذها نظريته فى النفس . ومن المفكرين الذين أخذ عنهم ، أفلاطون – أرسطو – أفلوطين – بعض المذاهب الشرقية الدينية .

وإطالة ابن سينا النفس فى إثبات روحانية النفس وخلودها يدل من غير شك على أن الرجل ينظر إلى الإنسان وماهيته نظرة روحية ، وحسبنا أن نقف عند الأدلة التى قدمها فى هذا السبيل وهى :-

١ - النفس تدرك المعقولات ،وليس هذا من خواص البدن ؛ لأن الصورة المعقولة إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شىء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسماً .

٢ - أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها دون آلة . أما الحس فإنه لا يدرك ذاته ، بل يحس شيئاً خارجاً عنه .

٣ - أن استمرار العمل ، وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الجسدية وتضعفها، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، وعند إدراك القوة لا يقوى على إدراك الضعيف .

٤ - أن أجزاء البدن تأخذ فى الضعف بعد منتهى النشوء ، وذلك دون الأربعين أو عندها ، والنفس إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر[٢٠].

هذه هى الأدلة التى ساقها ابن سينا على روحانية النفس ، ونحن لا نناقشه فى ذلك فالقضية محل اتفاق بين كل المؤمنين ، غير أن الذى يستوقف الباحث ، الذى ينظر إلى الأمور من واقع ثقافة الأمة وما جاء به وشعورها ، وهو القرآن الكريم ، يلاحظ أن الرجل هنا كان واقعاً تحت تأثير الفكر الفلسفى أكثر من تأثره بالروح العامة للقرآن ؛ لأن هذا الكتاب يقرر ثنائية الإنسان ، وينظر إليه من خلال تركيبه فى صورته الأولى كما جاء فى قوله تعالى : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾[٢١].

ودعوة الإسلام إلى الحفاظ على البدن بتحريم تناول الخبيث ، والدعوة إلى تناول الطيب وتوجيهه إلى الانضباط فى الأكل والشرب وعدم الإسراف فيهما ، وطلبه أن يعنى المسلم ببدنه ، بالرياضة والراحة وعدم الإرهاق ، كل هذه تظهر لنا أن الإسلام ينظر إلى الإنسان تلك النظرة الثنائية المتعادلة ، فإذا أضفنا إلى ذلك تحريم الإسلام للرهبانية وتعذيب الجسد ، والدعوة إلى أن يكون المسلم قويا فى جسمه كقوته فى روحه وشخصيته ، لتبين لنا إلى أى حد تتأكد النظرة الصحيحة للإنسان من منظور الإسلام ، بل يمكن أن يقال على سبيل

الإجمال: إن كليات الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة إنما اتخذت من الإنسان بهذا المعنى محوراً يشكل الإطار العام الذى يعنى به فى عقله ونفسه وبدنه وعرضه وماله وحياته ، وآيات التكريم التى وردت فى القرآن الكريم متوجهة إلى الإنسان ، فى مثل قوله تعالى[٢٥] : ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[٢٢] إنما تعنى تكريمه ككيان عام ، وآيات القصاص التى تمثل جانباً من القانون الجنائى فى الإسلام ، والتى تتناول الأحكام فيها بدن الإنسان أو بعض أعضائه إنما تؤكد هذا المعنى ، وعناية الإسلام ببدن الإنسان بعد أن تجاوزه الروح إنما يؤكد هذا أيضاً .

وليس لقائل أن يقول إذا كان الإسلام يقر الثنائية على هذا الشكل ، فأين المفارقة بين نظرته هذه وبين نظرة ابن سينا بخاصة ، والفلسفة الروحية عامة فى هذا المقام ؟ والإجابة على هذا السؤال واضحة ، ذلك لأن الفلاسفة يرون أن بدن الإنسان هو المثبط لانطلاق الروح ، وكأنه ليس من خلق الله ، مما يتبين معه أن الثنائية التى يقول بها هؤلاء ، ومنهم ابن سينا ليست إلا ثنائية شكلية ؛ لأن النفس أو الروح هى الإنسان على الحقيقة فى نظرهم .

وهناك نصوص لابن سينا تربطه إلى حد بعيد بأصحاب الفلسفة الطبيعية فى هذا المقام ، إذ يرى أن جسم الإنسان إنما ينشأ من امتزاج العناصر الأربعة ، يقول فى ذلك : « إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية .... وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً ، نشأ عنها بسبب القوة الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية .... حتى إذا أمعن فى الاعتدال قبل النفس الإنسانية »[٢٣]. ويظهر أثر النظرة غير المتعادلة إلى الثنائية الإنسانية كما يرى ابن سينا ومن معه فى موضوع له خطره ونعنى به : كيفية البعث ، وهذا ما سنبينه الآن .

مصير الإنسان :

ابن سينا من القائلين بالخلود ، وهو قاصر على الروح وحدها فى دار الجزاء ، وهذا الموقف منه نتيجة طبيعية لنظرته إلى طبيعة الإنسان على الصورة التى سبقت ، وقد غلب الروح الفلسفية على الروح الدينية ، ما يتأكد معه أنه لم يكن معبراً عن واقع متدين ، يؤمن بحقيقة ما جاء به الشرع فى هذا المقام ، وهو البعث الثنائى للإنسان الروحى والمادى معاً ، وكذا الجزاء .

وقد بين القرآن ، كما أظهرت السنة المطهرة حقيقة البعث وماهيته ، وحقيقة الجزاء وماهيته ، وهو بنفس الثنائية المتعادلة بالنظر إلى طبيعة الإنسان ، فى نصوص ظاهرة الدلالة على معانيها ، ففى القرآن نرى مثل قوله تعالى : ﴿ **يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون** ﴾[٣] . وشهادة الأعضاء عند الحساب تعنى أن البعث واقع على الروح والجسد معاً ، وفى الحديث الصحيح « **تحشرون يوم القيامة حفاة عراة غرلا .....** » .

وأما ابن سينا فيزعم أن نصوص الشرع الواردة فى هذا المقام قد ترضى رغبات العوام أما الحكماء فغايتهم من البعث والجزاء ، إنما هو المعنى الروحى فقط . يقول فى ذلك : « يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن . والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذ السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إليها »[٤] . لاهتمامهم بالسعادة الروحية أكثر كما هو شأن الصوفية .

ولما كان تخريج القضية على هذا النحو يتعارض مع ظاهر الشرع فى تأكيد المعاد الجسمانى بأكثر من شاهد ودليل ، فإن القول بأن الحكماء لا يلتفتون إلى هذا النوع ، ويتأولون النصوص — وهى ظاهرة الدلالة لا تقبل التأويل — قد يوحى إلى المفكر المسلم ، الغيور على دينه ، بأن وراء هذا التأويل غرضاً لا يليق بذات الحق تبارك وتعالى ، كما لا يجوز فى حق رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو أن هذه النصوص الظاهرة ، إذا كان ظاهرها غير مراد وهو لازم موقف ابن سينا ومن معه — فإن مقتضى هذا أن تكون مجرد تصوير حسى لأمر معنوى ، وإثارة خيال المخاطبين بها ، حتى يمكنهم إدراك الأمر البعيد ، وأما فى الواقع المرتقب فلن يكون شىء من ذلك الظاهر ، وهذا ما لا يرضى به شرع الله ، كما لا يرضى به عقلاء هذه الأمة .

وإذا كان من المقرر بين المحققين أن المعمول عليه فى السمعيات هو ظاهر الشرع بعد أن تأكد بالبرهان وجود الله وضرورة النبوة ، فكيف يصح من حيث المنهج من مفكر مسلم كابن سينا أن يصول ويجول فى دائرة ، يستخدم فيها روح التفلسف فى الوقت الذى نرى النص الشرعى قد حسمها ؟ ثم إن ما ذهب إليه لا يثبت أيضاً أمام العقل الواعى . وأهم

ما يمكن أن يرد به عليه هنا هو أن دعواه بأن النصوص المتصلة بهذا الموضوع ، إنما هى أمثال فريدة ، على حد أفهام الخلق ، مثلها النصوص المتشابهة التى ينبغى أن تؤول ، أقول : هذه الدعوى غير صحيحة ؛ لأن المقايسة غير صحيحة ، إذ الألفاظ الواردة فى التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، والقرائن تؤيد ذلك ، كما دلت العقول على استحالة المكان والصورة الجارحة .. وأما ما جاء فى وصف الجنة والنار وتفصيل أحوالهما ، فقد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلم يبق إلا حمل الكلام على حقيقته .

وإذا كان ابن سينا قد نظر إلى القضية فى ضوء النظرة العقلية القاصرة ، التى تستبعد إعادة الأجسام إلى الحياة الثانية بعد أن ترمى وتبلى ، فإن هذا منه يدل على عدم شعوره الكامل بالقدرة الإلهية ، وهذا موقف إن ظهر من مفكر طبيعى ينظر إلى الأمور من خلال القوانين التى تحكم المادة، فلن يكون مستساغاً من مفكر مسلم ، كان المفروض أن يوقن بأن قوانين المادة هى من صنع خالق المادة ، وهو يطوعها كيف يشاء ، وفى أى وقت يختار ويريد .

لقد نازع الغزالى ابن سينا فى هذا المقام ، وبين أن ما ساقه من أدلة على نظريته إلى المعاد والجزاء ليست برهانية[٢٦] ، وانتهى من هذه المعركة بما أقره المتكلمون عموماً من أن مسألة المعاد والجزاء بالمعنى المزدوج أمر ممكن فى ذاته ؛ لأنه لم يقم دليل على استحالته ، بعد أن تبين تهافت أدلة القائلين بالروحية فقط ، فإذا اقترن بالإمكان الذاتى النص الصريح ، الظاهر الدلالة ، فليس للعقل مدخل حينئذ لأن الأمر يكون خارجاً عن مجاله ، متجاوزاً لطبيعته .

تقـويـم :

هذه بعض المسائل التى تعرضت لها العقلية الإسلامية ، ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن هذا النوع من التفلسف لم يكن موفقاً دائماً ، فقد كان المفكر المسلم واقعاً تحت تأثيرين غير متعادلين ، أحدهما وارد ، وهو الفكر الفلسفى والآخر داخلى ، وهو حقائق الدين التى جاءت بها النصوص القطعية ، وفى تغليبه للروح الفلسفية على الروح الدينية تجاوز للواقع الذى اصطبغ بالدين ، ومحاولة لمزج الفكر الإسلامى بعناصر غير متكافئة ، ذات روح وصبغة لا تتفق مع البيئة الإسلامية .

إن المفكر الذى يعبر عن بيئته أصدق تعبير ، هو ذلك الذى يعمل فى الإطار العام الذى اتخذته البيئة « أيديولوجية » لها ، ولما كان الإسلام هو أيديولوجية هذه الأمة ، بحقائقه

الظاهرة ، وبقضاياه التى جاء الشرع موضحاً لها ، فإن محاولة تجاوزه بإيثار نمط فكر لا يتفق معه إنما يعد خروجاً على الواقع والبيئة ، وتفلسف لا يرضى عقل الأمة وقلبها .

ولن ندعى أن تفلسف هؤلاء كان بهذه المثابة فى كل قضية تعرضوا لها ، فهناك كثير من المسائل الفلسفية التى نبغوا فيها ، مما لا صلة لها بالدين نفياً أو إثباتاً . وبخاصة فى المجال الرياضى والطبيعى وغيرهما مما سنكشف عنه فى الجزء التالى من البحث .

الفكر العلمى الإبداعى لدى المسلمين :

(١) مطالب الواقع الجديد :

انفتح المسلمون على الثقافات التى عاصرت ظهورهم كأمة ، واقتضى واقعهم أن يكون للفلسفة الطبيعية نصيب أوفى من ثقافتهم العامة ، قرأوا مؤلفات أوقليدس ، وبطليموس ، وبقراط وجالينوس . وبعض كتب أرسطو فى الجانب العلمى الطبيعى ، وأخرى ترجع إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ، والفيثاغورى المحدث ، وتعاليم الرواقين ، ويبدو أن إحساسهم العميق بضرورة تطوير الحياة العلمية بجانب الحياة الروحية التى تكفل الدين بترقيتها هو الذى دفعهم إلى ذلك ، بل لا نكاد نجد فارقاً فى إطار الحضارة الإسلامية بين ما يسمى ديناً وما يسمى علماً ، فالدين علم لديها والعلم دين كذلك . ولم يكن المسلمون محدودى الأفق ، يؤثرون الانغلاق على أنفسهم ، بل ترسخت فى وجدانهم قضية الإفادة التى بها ترقى الحياة ، مهما كان مصدرها ، الحكمة ضالتهم ، والمقصود بها هنا كل مفيد للحياة . أنى وجدوها فهم أحق الناس بها[٢٧] ، وقد عبر عن هذا ما قاله المسعودى أنَّ : «الواجب ألا يوضع إحسان محسن ، عدوًّا كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع»[٢٨] .

وما كان لأمة كالأمة الإسلامية أن تمنع نفسها عن طلب العلم النافع لترقية الحياة ، ودينها يأمر بإعمار الأرض واستغلال طاقاتها ، بل طاقات ما فوق الأرض ، هادفاً من وراء ذلك إلى تحقيق سيادة الإنسان على الكون ، حتى يستأهل معنى الخلافة عن الله رب العالمين .

وقد مزج الإسلام بين الجانب المادى للحياة والجانب الروحى فيها ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما عند النظرة الثاقبة . فجميع عناصر الكون المادية ، يجعل منها الإسلام دلائل وشواهد على الخالق سبحانه وتعالى وعلى حكمته وحسن تدبيره وسعة قدرته ، وإذاً فالكون مجلى للإله وآفاقه الرحبة الفسيحة ، ميدان يستلفت الأنظار ، ويأخذ بالعقول ، حتى يتعمق الإيمان فى نفس المؤمن ، فإذا انضم إلى الآفاق الكونية ، ما أودع فى النفس من أسرار ، فإن إدراك عظمة الخالق من خلال هذين المجالين ، تؤكد الإيمان وتقويه ، وتبين أن الله هو

الحق ، وقد صدق الله العظيم حيث قال : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ (٢٩) .

إن تاريخ الإسلام يرينا أن المسلمين لم يقفوا بالبحث العلمى – بعد أن فهموا وهضموا علوم الأوائل فى الجانب العلمى – عندما تقتضيه حاجتهم العملية ، التى لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، يفيد فى تقسيم الفرائض وفى شئون التجارة إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات ، بل سارعوا يجمعون الحكمة من كل صوب (٣٠) متجاوزين المطالب المحدودة إلى الإيغال فى العلم بدرجة تجعلهم أهلاً لأن تكون أمتهم أمة حضارية .

ولم يكن المنهج الذى أقره الإسلام فى هذا الجانب ، إلا على مستوى يمكن أن يثمر معه البحث العلمى فى كل جنباته ، فقد جعل الإسلام للعقل مجالاً هو « عالم الشهادة » يستكشف فيه أسرار الخالق ، وعناصر هذا المنهج تتجلى فيما يلى :–

١ – إيثار التجربة على النظر فيما يتعلق بأمور الحياة الدنيا . (منهج عملى تجريبى) .
٢ – الدعوة إلى السير فى الأرض ، والاعتبار بما حدث للأمم السابقة (منهج تاريخى استردادى) .
٣ – قياس الأشباه والنظائر عند اتحاد العلة الجامعة بين المتماثلين (منهج قياس استدلالى) .
٤ – عدم الفصل بين عنصرى الحياة الدين والدنيا .
٥ – إبراز الحقائق فى مواجهة الخرافة والأسطورة .

وبهذا المنهج تصطبغ الحياة الإسلامية كلها بصبغة روحية ، وتغدو نمطاً فريداً تتوازن فيه أشواق الروح مع مطالب البدن ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الأمة ، فتسود القيم العليا ، كبديل للقيم الهابطة التى يحدثها الفراغ الروحى ، حين يتناول العلم الحياة من جانب واحد ، هو الجانب المادى .

هذا هو الواقع الذى أحدثه الإسلام ، بهذه النظرة المتعادلة إلى الحياة ، وإذاً فترقية الحياة فى نظره إنما يكون بالعلم العملى المرتبط بالقيم الإيمانية الصادقة ، ومفهوم هذه النظرة أن العلم الذى لا ترق به الحياة فى جانبها الروحى والمادى معاً ، هو علم قاصر وضرره أكثر من نفعه ، ولعل الواقع يصدق تلك النظرة ، بعد أن رأينا أن التقدم العلمى المعاصر ، الذى انزوى معه الجانب الروحى ، أصبح خطراً يهدد البشرية كلها .

وحتى نكون أكثر تحديداً فيما نحن بصدده ، نقول : إن العلم الصحيح الذى يتعامل

مع الحقائق الثابتة لم يكن مسئولاً عن النتيجة التى أصبح عليها إنسان اليوم ، وبخاصة فى بلاد الغرب . وإنما المسئول عن ذلك هم أولئك الذين يطوعون العلم ويسخرونه لخدمة أغراض لا تخدم العلم ، وهى فى نفس الوقت خطر على الدين ومن ثم خطر على الإنسان[31] .

والعلم إن لم تكتنفه شمائل تعليه كان مطية الإخفاق

٢ – أسباب نفسية :

نعتقد أن ضرورة التلاؤم مع الواقع الجديد الذى صوره الإسلام للحياة الإسلامية فى مجالها الرحب ، الذى تتعانق فيه الروح مع المادة ، لم يكن إلا تعبيراً عن عوامل نفسية اعتملت بها نفوس المتدينين ، وقد تشوق المسلم إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة فى كتاب الخلق ، كما يقول « ديبور » وهذا أمر مرتبط بقضية الإيمان كما سبق أن أشرنا وهو أيضاً مسألة نفسية عقلية وجدانية . فكان تطلع المسلمين إلى اكتشاف أسرار الكون بالنبوغ فى العلم فريضة إيمانية بجانب كونه نزعة نفسية .

وحسب المسلم أن يكون هذا منطلقه فى طلب العلم ، وهنا تسقط كل العوامل التى تنحو بالبحث العلمى منحى غير صحيح من الهوى والغرض ، والتفسير غير الملائم لقضاياه والتطبيق المزيف لقوانينه .

٣ – أسباب حضارية :

ترجم المسلمون علوم الأوائل إلى اللغة العربية ، وكان الدافع الحضارى من بين الأسباب التى حملتهم على ذلك ، فقد تطلع بنو العباس – وهم الذين تم تحت سلطانهم ترجمة كتب الأولين – إلى أن يصلوا بالبلاد فى ظل حكمهم إلى نظام حضارى متقدم ، وقد كان لنشأة الفرس فى كنفهم الأثر الواضح فى ذلك ، والفرس أمة ذات حضارة عريقة . وقد هيأ الواقع الجديد للأمة ــ الذى اتسم بالحرية الفكرية ــ للعلم أن ينبت ويترعرع . وأفاد المسلمون من غيرهم فى هذا المجال وربطوا ما أفادوا منه بتطلعهم الحضارى ، وأضافوا وطوروا ، لإحساسهم بأنهم أصحاب رسالة من خصائصها أن تكون سباقة فى كل من مجالى المعرفة ، النظرية منها والعملية .

ومن الأسباب الظاهرة التى نهضت بالعلم التجريبى فى ظل الإسلام ، أن هذا الدين نفسه يحض عليه ، ويدعو إليه ، ويعطى للعلماء منزلة لا تدانيها منزلة غيرهم ، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فيجعل النبوغ فى العلم بمعناه العام طريقاً إلى زيادة خشية العالم لله

رب العالمين . فيقول القرآن فى ذلك : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ﴾[٣٢]- والآيتان معاً جامعتان لكل أنواع العلم تقريباً ، ففى أولاهما حديث عن الماء وخواصه وأثره ، وهو محل دراسة لبعض العلوم الكيميائية والطبيعية ، ومصدره — وهو السماء — مجال لدراسة العلوم الفلكية ، وأثره فى الأرض والإنسان وسائر الكائنات الحية ، ساحة لعلم طبقات الأرض والزراعة ، وأجناس الإنسان والحيوان والنبات ، والحديث عن الجبال وما فيها من صخور متنوعة ، محل لكثير من العلوم المشتركة ، ثم يعقب على ذلك كله بأن العلماء الذين تخصصوا فى هذه العلوم ، هم أشد الناس خشية لله .

من هذا يظهر أن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم الذى ترقى به الحياة وتتحضر ، فى ظل قيم عليا أرساها الدين فى شكل أحكام شرعية ، لتأخذ حياة البشر طريقها نحو الترقى فى سلم السعادة والظفر .

لم يكن انفعال أولى الأمر من بنى العباس بالدافع الحضارى كعامل حاسم فى الانفتاح على العلوم الكونية ، وما رأوه من تشجيع القرآن على العلم ، إلا تعبيراً عن واقع الأمة فى قطعها نحو أهدافها ، واستجابة لعوامل داخلية حركها الدين وزكاها وأمر بتنميتها وتطويرها .

إن عالمية الإسلام فى نطاقيه : الزمانى والمكانى تحتم أن يكون له دور بارز فى تطوير الحياة وترقيتها ، وإلا كان ديناً مغلقاً . من ثم كان انفتاح المسلمين على ثقافة غيرهم بمعناها الشامل ، بعد أن انفتحت أمام سلطان الإسلام الروحى الأمصار والديار ، أمراً يمت بأوثق الصلة إلى طبيعة الإسلام نفسه . وقد فقه المسلمون هذا المعنى ، فكانوا فى العلم العملى الذى يهدف إلى الحقائق العلمية المجردة أنبغ منهم فى بعض النواحى النظرية ، التى جعلوها منظوراً ، وقعت من خلاله عقولهم على بعض قضايا الدين فكان مصيرهم ما بيناه فيما سبق .

وقبل أن أترك هذا المقام أنقل هنا نصاً أورده القاضى صاعد فى كتابه « طبقات الأمم » يعبر أصدق تعبير عما نحن بصدده ، يقول : « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقراط وغيرهم من

الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعلمها »[٢] .

مظاهر النبوغ العلمى عند المسلمين :

لا أحب التوسع فى تقدير أمجاد الأسلاف ، حتى لا يستغرق ذلك طاقة الباحث النفسية فينسى هموم الحاضر ، والواقع الأليم الذى تحيا فيه أمتنا ، اللهم إلا بالقدر الذى يحيى فى النفس بوارق الأمل نحو انبعاث جديد ، تأخذ فيه الأمة بأسباب التحضر والرقى ، مستلهمة هذا الماضى المشرق ، فاتحة عقلها وفكرها على منجزات العصر ، فتكون بذلك موصولة بالماضى وفى نفس الوقت تعيش حاضرها بكل منجزاته ، تفيد من هذا وذاك ، بما لديها من مواهب وقدرات ، وهى والحمد لله كثيرة ومتنوعة .

وحديث الباحث عن منجزات الحضارة الإسلامية فى النطاق العملى الذى به ترقى الحياة ، يوم كانت الحضارة الإسلامية هى القائدة والسائدة ، لا يمكن أن يصب — ولو بالتركيز الشديد — فى ورقات من بحث مثل هذا ، لذا سأختار — نماذج تعبر عن الظاهرة العامة التى عبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية ، فى بعض المجالات وهى : الكيمياء — الرياضة — الطب .

أولاً : فى الكيميـــاء :

يكاد يتم إجماع المنصفين من المؤرخين على أن « جابر بن حيان » يعتبر بحق نابغة المسلمين فى « الكيمياء » وإذا كان الرجل قد استمد أصوله الفكرية من تراث اليونان ، إلا أنه بنى عليها ما شاءت له قدرته العلمية أن يبنى من علم جديد .

وأول ما يلاحظ فى منهج الرجل العلمى أنه تعرض لقضية لم يكن لها وجود ظاهر فى تراث السابقين تدل من غير شك على مدى انفعال المفكر بالبيئة التى ظهر فيها نبوغه وأعنى بها مصدر العلم ، أيكون هذا العلم فى فطرة الإنسان وطبعه ، ويستخرج منه عند تهيئة الأسباب المناسبة لاستخدامه ، ويكون التعلم هنا ضرباً من ضروب الكشف عما هو خبىء فى النفس ؟ أم يكون بالتلقين وحفز العقل إلى إدراك المعلوم ، ويكون للمعلم هنا الدور الأكبر فى خلق شخصية المتعلم ؟ أم أن العملية التعليمية مزاج منهما معاً ؟ إن الفرض الأخير هو الذى ارتضاه جابر بن حيان ، وكأنه بذلك أراد أن يخبرنا بأن مصدر التلقين والتعليم ينبغى أن يكون مرتبطاً برمز روحى ، حتى ولو كان البحث فى مجال الماديات ، فقد صرح بأن العلوم

تستفاد من توجيه النبى صلى الله عليه وسلم ،[٣٤] الذى يستمده من الوحى ، وإذاً فليس العلم عقلاً فقط ، ولكنه نقل ، ليس هو بالمبتكر الأصيل النسبة إلى العالم المكتشف ، بل هو تنزيل من السماء، وعلى هذا الضوء نفهم اسم « الكيمياء » ولماذا أطلق على الأبحاث التى قام بها جابر بن حيان ، فهى لفظة معربة عن اللغة العبرانية وأصل اللفظة «كيم يه» ومعناه أنه من الله[٣٥].

هل يستطيع باحث أن ينكر – حينئذٍ – أن ابن حيان كان معبراً عن الروح الدينية العامة التى تصطبغ بها الأمة ، وهو ينظر إلى علم الكيمياء الذى يتعامل مع ماديات وعناصر هذا الكون ليبحث فى كيفية تراكيبها ، والنسب بينها ؟ وأى فارق يمكن أن يكون بين منهج هذه طبيعته وآخر يركب من الشطط فيبحث فى المادة بعيداً عن علتها البعيدة ، ثم يزعم أن الكون تحركه قوانين المادة الذاتية لها ، فتصبح النظرة الإلحادية هى الأساس لهذا النوع من البحث ؟ الفارق واضح تماماً .

منهجه فى البحث :

يعبر عن منهج الرجل الذى يعنى أولاً بالتجربة المباشرة ، رافضاً السماع والقياس دون تجربة فى مجال لا تصح فيه إلا المعاينة والمشاهدة ، قوله « يجب أن تعلم أن ما نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحناه وجربناه فما صح أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على قول هؤلاء[٣٦] .

إن الرجل هنا يعلق صدق النتائج العلمية على « التجارب » المباشرة . وما شغل به السابقون أنفسهم فى هذا المجال ، لابد من الاستيثاق منه ، بإجراء التجارب عليه مرة ثانية ، وهذه الطريقة وإن بدت غريبة ؛ لأن مؤداها عدم الثقة فى تجارب الآخرين ، إلا أنها تدل على شدة الحرص بحيث تكون النتائج العلمية التى تتولد عن التجربة فى موضع لا يرقى إليه الشك .

ويتلخص منهج الرجل فى ثلاث خطوات رئيسية :–

الأولى : أن يستوحى من مشاهداته فرضا يفرضه ليفسر به الظاهرة المراد تفسيرها .

الثانية : أن يستنبط من هذا الفرض نتائج تترتب عليه من الوجهة النظرية البحتة .

الثالثة : أن يعود بهذه النتائج إلى الطبيعة ، ليرى هل تصدق أو لا تصدق على مشاهداته الجديدة ، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى ، يركن إلى صوابه فى التنبؤ

مما عساه أن يحدث فى الطبيعة عند توافر الظروف الملائمة[1] .

والناظر فى هذه المراحل يرى أن الرجل كأنما يتحدث بلغة منهج البحث التجريبى الذى يتعامل به العلماء اليوم ، مما يدل من غير شك على أنه كان بحق رائد البحث العلمى التجريبى الأول فى نطاق الحضارة الإسلامية .

وفى ثنايا المنهج التجريبى هذا ، يظهر المنهج الاستنباطى ؛ ذلك لأن التفسير المؤقت للظاهرة محل الدراسة – وهو الفرض العلمى – إنما يستنبط استنباطاً من بين عدة احتمالات أخرى تدخل دائرة التفسير ، يسترجع الباحث تجربتها مرة ثانية ويعزل منها ما لا يكون صالحاً للتفسير ، ويستبقى ما يكون صالحاً .

وتطرد النتائج التى تتمخض عن التجربة فى كل مادة غائبة على ثلاثة أوجه :–

١ – المجانسة بين ما جرب وما لم يجرب ، أى اتحاد المادة والظروف الملائمة .
٢ – جريان العادة ، وهو يعنى بذلك ما يترسخ فى ذهن الباحث من أن الظروف المتشابهة تنتج آثاراً متشابهة ، بحيث يصبح ذلك أمراً غير قابل للتخلف .
٣ – دلالة الآثار[4] .

أخلاقيات العلماء :

من أخطر القضايا فى البحث العلمى ، تجاوز الحقيقة العلمية ، والجرى وراء عوامل أخرى غير موضوعية ، من هوّى وتعصب وادعاء . وقد تنبه إلى هذا عالمنا الكبير ، فنراه يذكر دستوراً للباحث العلمى يمكن إيجازه فى :–

١ – إنصاف الخصوم .
٢ – إنصاف الذات .
٣ – المثابرة والدأب وعدم التسرع .
٤ – الدراسة النظرية للموضوع قبل إجراء التجارب عليه .
٥ – إبراز النتائج العلمية فى الظروف المناسبة ، ولمن يستأهلها .
٦ – على صاحب التجربة العلمية أن يعرف سبب وعلة قيامه بالتجربة التى يجريها .
٧ – على صاحب التجربة اجتناب ما هو مستحيل وعقيم .
٨ – اختيار الزمن الملائم والفصل المناسب لإجراء التجارب .
٩ – ألا تخدع الباحث الظواهر القريبة فيتسرع فى الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

١٠ - أن يتخذ الباحث مساعديه من أهل الثقة والخبرة ، وأن يكون المعمل الذى تجرى فيه التجارب معزولاً فى مكان هادىء[٣٩] .

هذا هو دستور الباحثين كما صوره ابن حيان ، وذلك هو منهجه ، يضاف إليه أن الرجل طالب الباحث أن يكون عارفاً بدلالة الألفاظ على معانيها ، ثم من طرف آخر يرى أن اللغة ينبغى أن يكون فيها من الألفاظ ما يكفى لاستيعاب أشياء العالم الخارجى ، وفى هذا ما يدل على أن الرجل كان بصيراً بمدى العلاقة بين المعنى العلمى والمصطلح الدال عليه .

أما تطبيقات هذا المنهج لدى ابن حيان فقد أثمرت تقدماً هائلاً فى مجال العلوم الكيميائية امتزجت فيها مباحث الفلك والرياضة والفيزياء ، إلى درجة جعلت بعض الباحثين يقرر أن الدراسات الكيميائية فى بلاد الغرب ، كانت تعتمد أساساً على نتاج ابن حيان العلمى حتى العصر الحديث . وممن أعجب به كثيراً من مفكرى الغرب ، واختار بعض كتبه فأخرجها محققة إلى عالم الوجود « بول كراوس » .

مما تقدم يمكن أن نقول : إن رقى الحياة ، يكمن وراءه بحوث علمية متطورة ، تلبى حاجة الواقع ، وتعكس آمال الأمة ، فى إطار قيمها العليا ، وأهدافها الكبرى ، ونعتقد أن ابن حيان قد مثل هذه المهمة خير تمثيل ، وما سقناه عنه ليس إلا رمزاً لما يمكن أن يقال فى هذا المقام ، وحسبه أن ذكره لايزال فى الخالدين تعتز بهم حضارتهم ، بل الإنسانية جمعاء .

وتدل قائمة الكتب المنسوبة إلى عالمنا الكبير[٤٠] ، على تلك المكانة التى تبوأها ، فى نطاق حضارته الإسلامية بخاصة والحضارة الإنسانية عامة .

ثانياً : الرياضيـــات :

النماذج التى نبغت فى الرياضيات فى نطاق الحضارة الإسلامية ، كثيرة ومتعددة وسنختار فيلسوف العرب « الكندى » كواحد من هؤلاء ، نستشف من نبوغه فى الرياضيات مدى انفعال عقليته بواقعه ومطالب أمته .

لقد آمن الكندى كما آمن أفلاطون من قبل أن الرياضيات هى المدخل إلى العلوم كلها ، وأنها العدة الأولى للفيلسوف ، ومن لم يحسنها فلا ثقة بعلمه ، والذى أوجب تعلمه أولاً من علومها هو الحساب ، الهندسة ، الموسيقى ، الفلك ، ولا غرابة فى أن يكون العلمان الأخيران متصلين بالعلوم الرياضية لديه ، إذ هما تطبيقات للحساب والهندسة معاً - فالفلك يبحث فى علاقة الكواكب بعضها ببعض وأوضاعها الهندسية ، ونسب تأثير بعضها وتأثره

بغيره ، وهذه كلها من صميم الرياضة ، والموسيقى ألحان تصدرها أوتار ذات أطوال وسمك من رقة وغلظة ، وهى أيضاً لها صلة بالحساب .

ويظهر أن اعتبار هذه المجموعة من العلوم مصورة للرياضة بمعناها العام ، كان من اختيار « الكندى » لأن من أتوا بعده كالخوارزمى فى تصنيف العلوم ، قد أضاف إليها عدداً آخر من العلوم هو علم المناظر ، الأثقال ، الحيل . .

وإذا كان الكندى قد تأثر بهندسة أقليدس ، ومجسطى بطليموس ، والأعداد عند الفيثاغورية الجديدة إلا أنه أضاف وطور ، وهذب وشرح ، مما يدل دلالة واضحة على مكانة الرجل فى هذا المجال .

لقد ربط الرياضة بنظرية المعرفة ببراعة نادرة المثال ، فيقرر أن أولى درجات المعرفة تبدأ بالمعرفة الحسية ، عندما تباشر أدوات الحس محسوساتها الموجودة فى عالم الواقع هذه الموجودات تسمى فى الاصطلاح الفلسفى « الجواهر » وهى مرادفة للأجسام المركبة من مادة وصورة ، وهناك نوع آخر من الجواهر المجردة ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقال على الجواهر المحسوسة ، وتسمى « بالجواهر الثانية » وهذا النوع من الجواهر هو موضوع المعرفة الفلسفية الحقيقية ، غير أن الوصول إلى الجواهر الثانية لا يتم إلا عن طريق العلم بالجواهر الأولى ، والحس لا يباشر المحسوس إلا بتوسط الكمية والكيفية ، والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر وعلى أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية ، فالحساب والموسيقى يردان إلى الكم ، والهندسة والفلك يردان إلى الكيف . ونص عبارة الكندى فى ذلك : « لأن الباحث عن الكمية صناعتان، إحداهما صناعة العدد ، فإنها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه إلى بعض ، وفرض بعضه من بعض ، وأما العلم الآخر منها فهو علم التأليف ، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف .... والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان : إحداهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ، والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئته الكل فى الشكل والحركة ، وهذا المسمى علم التنجيم »[(٤١)]

والدارس للكندى يلاحظ أن الرجل قد تأثر بالفيثاغورية كثيراً فى الأرثماطيقا أو علم العدد ، ونجاحه عندما اعتقد أن قوة بعض الأعداد وتميزها ، يدل على هذا ما ذكره فى رسالته فى المصوتات الوترية ، أنه سيجعلها خمسة فصول ، كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية وعدد أصابع اليد الخمسة وعدد الكواكب الخمسة ، وهذه الفكرة قد راجت كثيراً

فى الفكر الإسلامى بعد الكندى ، وكان إخوان الصفا ممن تأثر بها وهى فى نظرنا تعد ساذجة لأن العدد المجرد لا مفهوم له . وإذا حق لمفكر مسلم مثل الكندى أن يضرب مثلاً لاختيار العدد « خمسة » حتى يكون عدداً لفصول رسالته تشبيهاً بعدد أصابع اليد الواحدة ، مستخلصاً من ذلك أن الحكمة الإلهية لا تختار إلا ما له ميزة عن غيره من الأعداد ، فإننا نقول إن المعدود هنا هو المنظور إليه قبل العدد . ومن جهة أخرى فإن الفكر الرياضى لو تقيد بواقع أمامه لم يتبين الحكمة منه ، فإن ذلك مدعاة إلى تقييد هذا الفكر والتحكم فيه .

وخلاصة القول: إن الكندى كان بحق ممثلاً للفكر الحضارى المتقدم وقد نقل المستشرق ديبور عن « كاردان » أنه باكتشافه لنظرية التناسب بين الإحساسات بصيغة رياضية كان يعد أحد اثنى عشر عالماً نبغوا فى الرياضة حتى عصره[٤٢] .

تطبيقـــات :

نجتزىء من فلسفة الكندى الرياضية موضوعاً يدل من غير شك على أن الرجل استغل نبوغه الفكرى فى دعم عقيدته ، مما يتأكد معه أنه كان معبراً عن واقعه ومدافعاً عن تراثه ، ومنافحاً عن عقيدته .

لقد دعمت الفلسفة المشائية عقيدة قدم العالم ، وانتقلت إلى نطاق الإسلام عبر ترجمات كتب أرسطو الفلسفية ، وانبرى المتكلمون لدحضها وإثبات أن العالم محدث ، موافقة لظاهر النصوص الدينية التى جاءت لتبين ذلك ، غير أن أدلتهم جدلية أكثر منها برهانية مما حمل فيلسوفنا على البرهنة على تناهى العالم بطريقة رياضية لا تقبل الجدل .

لقد أثبت ذلك فى رسالة «وحدانية الله وتناهى جرم العالم» وقد اعتمدت برهنته على مقدمات أولية ظاهرة بنفسها هى :-

١ - أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .
٢ - المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .
٣ - ذو النهاية لا نهاية له .
٤ - كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .
٥ - كل جرمين متناهيى العظم ، إذا جُمِعَا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .
٦ - أن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأعظم منهما أو يعد بعضه .

وهذه المقدمات تخضع لمبدأ التساوى – المقدمة الأولى والثانية – ومبدأ عدم التناقض – المقدمة الثالثة – ومبدأ الكل أعظم من الجزء – المقدمة الرابعة والخامسة ومبدأ القياس الرياضى – المقدمة السادسة (٤٣).

وعلى الرغم من أن هذه المقدمات بينة بنفسها – كما ذكرنا – إلا أن الكندى قد بالغ فى إقامة البرهنة عليها .

وقد استعمل هنا قياس الخلف فى تطبيق هذه المبادىء على تناهى جرم العالم ، ذلك لأننا فرضنا جدلاً أن العالم لا نهاية له من حيث الجرم ، ثم اقتطعنا منه جزءاً متناهياً فيمكن أن نسأل حينئذٍ : ما بقى من جرم العالم بعض الجزء المفترض اقتطاعه ، هل ظل على لا نهائيته أم تحول إلى نهائى ، إن قيل بالأول فهذا خلف ، لأنه يؤدى إلى تساوى الناقص – جرم العالم بعد الاقتطاع – بالزائد – جرم العالم قبل الاقتطاع ، ومتى ثبت أن جرم العالم متناه ، فإن لازم ذلك من الزمان والحركة يكونان متناهيين كذلك .

ويضاف إلى ما تقدم أن الكندى قد طبق الرياضيات فى الأدوية المركبة وفى الموسيقى وفى التناسب بين الإحساسات كما ذكرنا ، وإذا كان الأمر كذلك فيكون قد جمع فى فلسفته بين الجانب العلمى والنظرى ، وإذا كان لم يلاحظ عليه ما لوحظ على المشائيين الإسلاميين بعده – الفارابى وابن سينا – عندما تعرضوا للتوفيق بين الدين والفلسفة ، حيث ظل – إلى حد بعيد – محافظاً على ظاهر ما جاء به الشرع من نصوص فإننا لا نملك إلا أن نقول : إنه كان معبراً عن روح الحضارة الإسلامية أصدق تعبير ولم يوهن من قدره أنه كان واقعاً تحت تأثير المعتزلة فى نظرته إلى قيمة العقل فى فهم أصول العقيدة والدفاع عنها ، فهم أيضاً أصحاب بلاء عظيم فى مواجهة التيارات التى أرادت أن تنال من قضايا العقيدة .

إن العدد الهائل من المؤلفات التى تركها الكندى تدل من غير شك على قمته الفكرية وبخاصة فى مجال الرياضيات ، وتربطه بكبار المفكرين العالميين ، لقد أورد له ابن النديم قائمة من الكتب والرسائل ، بلغت فى مجموعها مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة : فى الحسابيات وحدها اثنا عشر كتاباً ، وفى الكريات ثمانية كتب ، وفى الموسيقيات سبعة كتب ، وفى النجوميات تسعة عشر كتاباً ، وفى الهندسيات ستة وعشرون كتاباً ، وفى الفلكيات ستة عشر كتاباً (٤٤).

ماذا يمكن أن يقال عن مفكر مثل الكندى أكثر مما ذكرناه قبلا ، من أنه كان بحق ممثلاً للحضارة الإسلامية ، بل الإنسانية أصدق تمثيل .

ثالثاً : الطـــــب :

النابهون فى الطب من مفكرى الإسلام كثيرون ، ويحار الباحث إذا اختار واحداً منهم ليكون ممثلاً للآخرين ، لعلمه بأن لكل ميزة . لقد ارتبط الطب لدى مفكرينا بالحكمة ، وتعنى لديهم : الإصابة فى القول والعمل ، وكأنهم قد أخذوا على عاتقهم شفاء الإنسان فى جانبين : الروحى الفكرى ، والفلسفة النظرية هى شفاء هذا الجانب . وعلوم الكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات ... الخ . وهى المعالجة لهذا الجانب المادى للحياة العامة وأما الجانب الثانى وهو الخاص بجسم الإنسان ، فعلم الطب هو الكفيل بعلاجه . ودليلنا على ذلك ما نلحظه لدى ابن سينا كمثل لما نقول ، لقد سمى موسوعته الفلسفية « الشفاء » يعنى بذلك أن الفلسفة النظرية هى شفاء النفس وقواها ، فى مقابلة كتاب « القانون » فى الطب الذى يعنى بالبدن .

وللخروج من هذه الحيرة سنختار « الرازى » الطبيب محمد بن زكريا ليكون ممثلاً لنبوغ المسلمين فى الطب ، وليدل اختياره على ما كان يفيده الواقع من الفلسفة العملية التى أدت دورها أكمل أداء .

أتقن الرازى صناعة الطب وما يحيط بها من دراسات ، إتقاناً منقطع النظير ، اهتدى فيه بالحكمة التى تضافرت على تكوينها القرون ووعتها بطون الكتب . فهى فى نظره خير من التجارب الخاصة التى يكتسبها شخص واحد فى حياته القصيرة[٤٥] .

ومن المسائل الهامة فى منهج الرازى الطبى ، أنه لم ينظر إلى الإنسان المعالج نظرة مادية بحتة ، بل اعتبر أن المدخل الحقيقى لأمراضه العضوية إنما هو « النفس » . إنه فى ذلك الزمن المبكر جداً قد اهتدى إلى ما يعتبره الطب الحديث والمعاصر كشفاً جديداً ، وهو « الطب النفسى » ، وله فى ذلك كتاب « الطب الروحانى » اعتنى به المستشرق « بول كراوس » ومن شذراته : « على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » .

بجانب إيمانه الكامل بالعامل النفسى كمدخل للعلاج ، وكذا استصحابه لتجارب السابقين عليه ، امتاز بمواهبه « الإكلينيكية » وتعنى : الممارسة العملية ، وملازمة المرض ومراقبة تطورات العلاج وتسجيلها .

مؤلفه العظيم « الحاوى » يعد موسوعة طبية نادرة إذا قيست بزمانه ، جمع خير آراء

السابقين وخبرتهم ، وأضاف إليه الكثير ، وهذا الكتاب على شهرته لا يمثل دائماً آراء الرازى الطبية ، لأن غرضه من تأليف هذا الكتاب هو جمع ما قاله السلف فى ديوان واحد ، وقد حوى بين أجزائه التى بلغت أربعة وعشرين جزءاً بعض الآراء التى لم تمحصها التجربة ، لأنها إلى الخرافة أقرب ، من ثم يرى العلامة الدكتور محمد كامل حسين أن آراء الرازى النهائية فى مجال الطب ينبغى أن تلتمس من كتبه الأخرى .

منهجه فى التأليف والعلاج :

من كتب الرازى الطبية كتاب « المرشد » أو « الفصول » ويعد – بحق – نموذجاً للتأليف العلمى ، من حيث عمق الفكرة ، وترتيب المباحث ودقة التبويب ، وفيه يبرز الأهمية القصوى للمصطلح العلمى واسم المرض ، حتى يتمكن المعالج من التشخيص الدقيق يقول فى ذلك : « اطلب فى كل مرض هذه الرءوس ، المسمى التعريف أولاً ، ومثاله أن تقول : إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة ، مع وخز فى الأضلاع وضيق فى النفس ، وصلابة فى النبض ، وسعلة يابسة منذ أول الأمر ، ثم تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سوداوية أو نحو هذه من الفضول القيمة لنوع ذلك المرض ، فإن أصبت فذلك الرأس الأول المسمى التعريف ، ثم اطلب العلة والسبب ... ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا ... ثم اطلب تفضيل كل قسم عن الآخر .... ثم العلاج .... ثم الإنذار فإذا نظرت فى كل علة فى هذه الرءوس ، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الرجل كان يعنى بالجانب « الإكلينيكى » وله فى ذلك عبارات فى غاية الدقة تؤكد منهجه العلمى فى العلاج يقول فيها : « ليس يكفى لإحكام صناعة الطب قراءة كتبها ، بل يحتاج مع ذلك إلى مزاولة المرض ، إلا أن من قرأ الكتب ثم زاول علاج المرض ، يستفيد من قبل التجربة كثيراً ، ومن زاول المرض من غير أن يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب ثم دلائل كثيرة لا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يلحق بها فى مقدار عمره – ولو كان أكثر الناس مزاولة للمرض-ما يلحقه قارىء الكتب مع أدنى مزاولة ، فيكون كما قال الله عز وجل : ﴿ وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾ (٤٦) .

أى منهج فى التأليف بعد هذا يمكن أن ينتظر من مؤلف مثل « الرازى » عاش فى ضحى الحضارة الإسلامية ، ورأى تطبيقا أدق من هذا يمكن أن ينتظر من معالج فى هذا القرن أو بعد هذا القرن فضلاً عن أن يكون فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، اللذين سعدا بمطلع

نجم هذا الطبيب العظيم . ثم أى قيمة يمكن أن يؤديها حكيم لمجتمعه أكثر مما قدمه الرازى ، أجل لقد تخطى بعبقريته الطبية حواجز الزمن حتى عد أحد أعلام الطب فى العالمين ، وظل كتابه « الحاوى » منهلاً لكل وارد فى الدنيا كلها حتى عصور متأخرة .

وبعـد :

فهذه جولة سريعة ، كشفت عن مدى تحمل الجانب النظرى للفكر الفلسفى ، عندما اصطدم مع الواقع الجديد للأمة الإسلامية ، بعد أن صبغها الدين بصبغته العامة ، وفى نفس الوقت أبانت عن مدى الاستجابة التى مثلها الجانب العلمى للفكر الإسلامى ، الذى كان بحق ممثلاً لروح الإسلام والحضارة الإسلامية . ثم : هل يمكن أن نستلهم تراثنا فى جانبه الناصع المشرق، لنرقى بواقعنا ، نتجاوز الجدل النظرى إلى الحقائق العلمية ، إن صح ذلك منا كنا عمليين ، وصح فينا قول القائل :

لسنـا وإن كـرمت أوائلنـا يومـاً على الأمجاد نتكـل
نبنـى كما كانت أوائلنـا تبنى ونعمل مثل ما عملوا

* * *

الهوامش

(١) انظر التحليل الممتاز لعناصر التفكير المنهجي في « الرسالة » للشافعي ، في التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٢٤٤) .

(٢) انظر : د . النشار – مناهج البحث عند المسلمين (ص ١٦٥) .

(٣) سورة الحديد : آية ٣ .

(٤) سورة الحديد : آية ٤ .

(٥) سور فصلت : الآيات من ٩ – ١٢ .

(٦) العقيدة الطحاوية ص ١٣٩ ط بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .

(٧) تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

(٨) تهافت الفلاسفة ص ٩٩ .

(٩) نفس المصدر ص ١٠٥ .

(١٠) نصوص الحكم ص ١٦٤ .

(١١) سورة يس : آية ٨٢ .

(١٢) ابن تيمية : بغية المرتاد ص ٢٧٠ .

(١٣) د . محمد البهي – الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٥ .

(١٤) والقرآن يحسم المسألة بقوله تعالى : ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً﴾ [الكهف : ٥١] .

(١٥) المرجع نفسه ص٣٦٨ .

(١٦) تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٢٥ .

(١٧) طبقات الأمم ص ٧٥ .

(١٨) انظر : المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي مقتبسة من كتاب « أعلام النبوة » في رسائل الرازي الفلسفية – نشرة بول كراوس ص ٢٩١ ط القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(١٩) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٣ .

(٢٠) الشفاء جـ ١ ص ٢١٥ .

(٢١) سورة الحجر : آية ٢٩ .

(٢٢) سورة الإسراء : آية : ٧٠ .

(٢٣) النجاة ص ٢٥٧ .

(٢٤) سورة النور : آية : ٢٤ .

(٢٥) النجاة ص ٤٧٧ .

(٢٦) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٧ .

(٢٧) يروى عن علي بن أبي طالب أنه قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذ ضالتك ولو من أهل الشرك » .

(٣) مروج الذهب جـ٧ ص ١٦٤ .
(٤) سورة فصلت : آية ٥٣ .
(٣٠) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٥ .
(٣١) انظر : الدين فى مواجهة العلم لوحيد الدين خان ص ٣٦ – الترجمة العربية .
(٣٢) سورة فاطر : الآيتان ٢٧ ، ٢٨ .
(٣٣) طبقات الأمم ص ٣٥ .
(٣٤) كتاب الخواص الكبير ، المقالة الحادية والعشرون من مختارات كراوس ص ٢١٥ .
وانظر جابر بن حيان : سلسلة أعلام العرب – د . زكى نجيب محمود ص ٤٧ .
(٣٥) نفس المصدر .
(٣٦) المصدر السابق .
(٣٧) د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٥٨ .
(٣٨) نفس المصدر ص ٦٤ .
(٣٩) نفس المصدر ص ٨٠ .
(٤٠) يذكر المؤرخون له أربعة وخمسين كتاباً معظمها فى الكيمياء .
انظر : ابن النديم: الفهرست ص ٥٠٠ – د . زكى نجيب محمود – جابر بن حيان ص ٢٨ .
(٤١) انظر د . أحمد فؤاد الأهوانى – الكندى فيلسوف العرب ص ١٠٩ ، ١١٠ ، سلسلة أعلام العرب العدد ٢٦
(٤٢) يقول ديبور : «على أن كاردان أحد فلاسفة عصر النهضة اعتبر الكندى لقوله بهذه النظرية واحدًا من اثنى عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٩ ، الترجمة العربية .
(٤٣) د . الأهوانى – الكندى فيلسوف العرب ص ٧٩ وما بعدها .
(٤٤) نفس المصدر .
(٤٥) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٠ .
(٤٦) سورة : يوسف : آية ١٠٥ .

* * *

المناقشات على بحث د. محمد عبد الستار نصار

أ. د. حســن الشافعي:

بسم الله الرحمن الرحيم .. هناك ملاحظات صغيرة على كلام د. نصار فى تقسيمه للفكر اليونانى إلى نظرى وعملى ، وانتقال هذا إلى المسلمين ، ثم فشل الفلسفة الإسلامية فيما يتعلق بالجانب النظرى لانفصاله التام عن البيئة الإسلامية ، ونجاحها فى الجانب العملى .

والذى أريد أن أقوله هو ضرورة تحديد معنى الجانب العملى ؛ لأننا كما نعلم – فى تقسيم الفلسفة لدى اليونانيين – أن الجانب النظرى هو الطبيعيات والرياضيات ، والجانب العلمى هو الأخلاق والسياسة والاقتصاد .

وكان هذا موجوداً لدى الفلاسفة المسلمين ، ولخص الغزالى ذلك . وقد أتى د. نصاربمفهوم مختلف تماماً فيما يتعلق بالجانب العملى ونقله إلى العلوم العملية بمفهومنا الحديث كالكيمياء والطب ... إلخ. وكنت أود أن يكون التركيز على الجانب العملى من هذا المنطق الذى ورد عن الفلسفة اليونانية والذى أخذ به المسلمون ولم ينقصوه على الإطلاق وشكراً .

أ. د. عاطف العراقى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدى بعض الملاحظات البسيطة ، وبعضها موجه إلى د. نصار ، وبعضها للشكل العام للندوة . فأنا لا أدرى إن كانت الندوة موضوعها فلسفة إسلامية معاصرة أو موضوعها الإسلام . وهناك فارق كبير بين الموضوعين .

وأؤكد هنا على ما أشار إليه د . زقزوق من ضرورة الربط المستمر بين الفلسفة والبعد النظرى ، واضعين فى الاعتبار أن أرسطو بقدر ما وضع تحت القسم النظرى مجموعة من العلوم وضع فى القسم العلمى مجموعة مساوية من العلوم ، ولا يوجد فيلسوف عربى إلا وكان متأثراً بأرسطو فى البعد العلمى الخلقى والسياسى .. فلنعترف صراحة بأننا عالة على الفكر اليونانى وليس هناك داع للحديث عن الغزو الثقافى والوباء الفكرى ... الخ . فبعض الجوانب الخلقية الموجودة عند الغزالى تكاد تكون نقلاً حرفياً عن الفكر اليونانى .

وفى محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة يجب أن نعترف صراحة أن الفلسفة الإسلامية ظلت بعيدة عن الدين . وإلا لما انقطع وجود الفلاسفة منذ وفاة ابن رشد وحتى الآن . فلابد إذن أن نتنبه إلى التمييز بين خصائص الفكر الدينى وخصائص الفكر الفلسفى . وهذا الخلط يسىء إلى الأخلاق تماماً مثل موضوع الإعجاز العلمى .

وبالنسبة لخلق العالم من العدم المحض . فإن مجموعة الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم كانت لهم مبرراتهم سواء اتفقنا أو اختلفنا معهم . ولا يوجد أى فيلسوف عربى قال إن العالم حادث إلا الكندى . ولكن الفارابى وابن رشد .... الخ قالوا : إنه دينياً لابد أن نقول إن العالم موجود من العدم . أما الفلسفة فلا لأنه لا شىء يخرج عن لا شىء إذن فالعالم لابد أن يكون من شىء .

أما بالنسبة للفيض فأنا لا أقول به وكم اختلفت مع الفارابى فالنظرية أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة . ولكن لابد أن نضع فى الاعتبار المبررات التى من أجلها قال الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا بالفيض وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ لأن الله بمقتضى قدرته المطلقة يمكن أن يوجد العالم فى دفعة واحدة . ولكن نجد فى القرآن الأيام الستة. ثم إن الحكم على الفلاسفة من خلال منظور دينى – فى رأيى –يسىء إلى الدين أكثر ممّا يفيده. فليس بالضرورة أن يكون الغزالى أفضل من الفارابى لأنه أقرب إلى الدين ، وليس بالضرورة أن يكون أفضل من ابن رشد ، بل إن الأخير أقرب إلى الفلسفة من الغزالى .

وعندما نأتى لابن سينا نجد من الأخطاء الشنيعة القول بأنه ينظر إلى النفس على أنها أفضل من الجسم . والواقع أن الذى أدى إلى هذه الأخطاء الشنيعة هى العقيدة العينية لابن سينا ، ولكى نكون منصفين لهذا الفيلسوف الإسلامى يجب أن نقول إن النفس لا تسبق البدن

عند ابن سينا ، ولنحتكم فى ذلك إلى تعريفه للنفس « كمال أول لجسم » وهذا يعنى أن النفس لا توجد إلا إذا وجد البدن . ويمكن الرجوع إلى دراسات د . عثمان نجاتى فى هذا الأمر لندرك أن ابن سينا بمقتضى وظيفته الطبية قد قال : بأن النفس لا تسبق البدن ، ولا توجد إلا إذا وجد البدن .

أما بالنسبة لموقف الغزالى من خلود النفس . فالواقع أنه لايوجد موقف واحد للغزالى واحتكم فى ذلك إلى كارادوفو الذى قال : إن الغزالى له بعض الآراء التى يقول فيها : « إن الخلود لا يوجد إلا فى النفس ، والصوفية لا يقولون إلا بخلود للنفس دون الجسم .. واعتقادك اعتقاد الصوفية » .. إذن فلماذا يكفر الفلاسفة لقولهم بأن الخلود للنفس دون الجسم .

ومن هنا ينبغى ألاّ ننبهر بالشخصية ؛ لأنه بقدر ما توجد إيجابيات للغزالى بقدر ما توجد له سلبيات . و حتى الأحاديث الموجودة فى إحياء علوم الدين مطعون فى صحتها . ويعرف هذا رجال الدين أكثر منا .

وبالنسبة للعلوم عند العرب ، أريد مثالاً واحداً فقط يبين لنا عالماً فلكياً أو رياضياً لم يكن مستفيداً من الفلاسفة والعلماء الذين سبقوه ، فلا يوجد عالم عربى إلا وكان عالة على الذين سبقوه . والرازى نفسه كان فى الأساس مستفيداً ومسرفاً فى الاستفادة من جالينوس وأبقراط اللذين سبقاه بقرون عديدة . فليس هناك مفكرٌ أصيلٌ لأنه لا يوجد مفكر إلا ويكون متأثراً بالسابقين ، وحتى أرسطو نفسه .

أما موضوع حدوث العالم فقد قال أرسطو : إن المسألة جدلية حتى يبين أنه بقدر ماتوجد أدلة على الحدوث توجد أدلة على القدم . فقد ذُكر ١٨ دليلاً على أن العالم حادث وفى مقابلها ١٨ دليلاً على أن العالم قديم . بل إن ابن رشد نفسه عندما قال بالقدم ، قال : ما رأيكم فى آيات قرآنية تثبت قدم العالم ﴿ ثم استوى إلى السماء ... ﴾ و ﴿ **كان عرشه على الماء** ﴾ وكذا .

أخيراً لابد أن نضع فى اعتبارنا أن العلوم عند العرب كيفية وليست كمية . فلو حللنا كل كتابات جابر بن حيان وأبى بكر الرازى والحسن بن الهيثم وغيرهم لوجدنا أنها علومٌ كيفية . ومعروف الآن أن العلم كم فقط . فلو أخذنا هذه الكتابات وقررناها فى كلية العلوم فلن ينتج عنها جديد .

وخلاصة القول أننا فى ندوة فى نهاية القرن العشرين ينبغى ألا ننظر إلى فكرنا نظرة فيها

نوع من التزمت أو الضيق . ومن المفروض أن ننفتح على كل التيارات الأخرى وندرس بأمانة وموضوعية أفكار مفكرينا ، لنقول فى النهاية إننا نتفق معهم فى كذا ونختلف معهم فى كذا ؛ دون النظر للمعيار الدينى ، وشكراً .

أ.د . حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدىّ سؤال يتصل بالمصطلحات .. وخاصة مصطلح الواقع ، الذى يرى د. نصار فى ص ٢٨ من بحثه أنه الواقع الجديد الذى صوره الإسلام . فهو يتكلم عن واقع موجود فى المصادر الإسلامية . ولكنه يحاكم المشائية الإسلامية ، وهى – كما عرض – نوع من الاستجابة الفكرية للتراث الخارجى ، إلى هذا الواقع .

.. وأنا أتساءل .. هل الفلسفة والواقع هى المشائية الإسلامية فقط ، والمشائية الشرقية بالذات . وربما كانت المشائية المغربية أحق رحماً بالمشائية الحقيقية من المشائية المشرقية . وهل صحيح أن موقف الدين أو موقف الواقع الفكرى يعنى القول بالثنائية (بدناً وروحاً) كما ذكر .. فى الوقت الذى تظهر فيه أحدث الصيحات بالنظرة الأحادية . فهناك أحادية تقليدية قديمة وأحادية معاصرة ربما كانت أقرب إلى التعبير عن طبيعة الإنسان ورؤية الفلسفة .

لا أريد أن أتعرض إلى مسألة قدم العالم وهى مسألة شائكة .. لا ينبغى أن تكون بالحدة المطروحة بها .

أعود فأقول ماذا عن المشائية المغربية ، وماذا عن ممثلى الفكر الإسلامى الآخرين أمثال الصوفيين والمتكلمين وغيرهم . فنحن نريد أن نعرف أنفسنا .

أما مسألة الاستعانة بالفكر الوافد (الغربى) فى بناء العلوم كجانب إيجابى . فالحقيقة أن هذه المسألة تتردد كثيراً فى هذه الأيام وهى مهمة جداً فيما نسعى إليه نحو فلسفة إسلامية معاصرة . حيث يجب أن نستعين بالعلم وتقنياته وفكره . وأتساءل هنا هل يمكن قيام علم بدون ميتافيزيقا العلم .. أى دون نظرة كونية وفلسفية علمية .

وأقول إنه لا يمكن قيام علم بدون ميتافيزيقا وبدون أسس فلسفية ونظرة كونية . وهذا ما تفرزه البيئة الفلسفية الآن تحت عنوان « إسلامية المعرفة » . وهى ليست محاولة لإضباغ كلمة إسلام على كل المستحدثات المعاصرة ، ولكنها محاولة لقيام فلسفة من صميم الواقع الفكرى الإسلامى على أساس من نظرة كونية . وشكراً .

أ . د. عبد الحميد بويو :

أولاً .. هناك ملاحظة شكلية ، فقد يكون هناك خطأ مطبعى فى ص١٧ حيث يقول د. نصار: « لم يجد الفارابى سبيلاً للرد على هذا السياق إلا أن يؤسس القضية على قواعد نفسية فلسفية واهتدى إلى نظرية» . .

الملاحظة الثانية تتعلق بالحديث عن الفلسفة الحديثة ، حيث إننا لم نفصل حتى الآن بين ما يتعلق بالميتافيزيقا أو ما نطلق عليه الفلسفة . وبين ما يتعلق بالفلسفة الواقعية وهو التعريف الغربى للفلسفة المعاصرة باعتبار أنها كل نظرية تفسر الواقع الذى يعيش فيه الإنسان . ولو استطعنا أن نفصل بين الأمرين بشكل دقيق ، نكون قد أثرينا مناقشاتنا واستفدنا بكثير مما نقوله فيها .

أعود فأقول فى قضية الميتافيزيقا ، والفيزيقا كما يطرحها القرآن فى عالم الغيب وعالم الشهادة : إن القرآن الكريم لم يسمح للإنسان المسلم المؤمن أن يتحدث فى عالم الغيب وفتح الباب للمناقشة والاختبار والتفكر والتدبر فى عالم الشهادة . ورداً على بعض تساؤلات د . العراق أقول : إن القضية هنا ليست قضية رجال الدين والفلاسفة ، ولكنها تتلخص فى أن الإنسان المسلم يفكر فى إطار حدود رسمها الإسلام للنظر فى الواقع الذى نعيش فيه وأتفق معه أن هناك اختلافات جذرية بين النظر الفلسفى والنظر الدينى ؛ لأن حقائق الدين مطلقة ، أما النظريات الفلسفية فإنها أمور نسبية تحتمل الخطأ والصواب.. والإسلام هو الذى يجب أن نتحاكم إليه فى النظر إلى الصواب والخطأ لأن الإسلام بحقائقه المطلقة هو الذى يحدد الصواب والخطأ باعتبار أن الإنسان إذا وُكل إلى نفسه لن يصل إلى الحقيقة التى يجب أن يعرفها . وإذا تحاكمنا إلى كل فلاسفة الغرب بدون استثناء وإلى علمائهم الذين ينطلقون من العلم فقط دون الاستناد إلى عالم الغيب والوحى والحقائق المطلقة نجد أنهم لم يستطيعوا إلى الآن فى كلية العلوم أن يعطوا إجابات عن الأسئلة المطلقة التى لا يكون الجواب عنها إلا مطلقاً .

وختاماً أقول إننا عندما نتحدث عن الواقع ينبغى أن ننطلق فيه من هذه الحقائق المطلقة التى لا يرقى إليها الشك ولا يمكن الطعن فيها . فعلماؤنا من الغزالى إلى ابن خلدون هم الذين وضعوا هذه الحدود ورسموها انطلاقاً من حقائق مطلقة لا يرقى إليها الشك . ومن شاء أن يدلى لنا بتصورات أخرى وبنظريات أخرى وبميتافيزيقيات وفلسفات أخرى تعطى لنا نظرية تفسر العالم والإنسان والواقع والتاريخ ، فمرحباً به. وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أعتقد أن المناقشة قد انتقلت بنا خطوة نحو موضوع الندوة وهي نحو فلسفة إسلامية معاصرة . حيث بدأنا نناقش موضوعات قريبة من الهموم التى تشغل العقل المسلم فى الوقت الراهن .

وقد فهمت من مجمل ما عرضه د . نصار أن المسلمين نجحوا عندما استفادوا بالعلوم التجريبية التى يقوم عليها الدليل . فهنا كانت الاستفادة ناجحة ، وهنا استندوا إلى تراث اليونان وغيرهم وأبدعوا وأضافوا . وأريد أن أتحفظ على اعتراض د . عاطف على موضوع الأصالة . فالأصالة لا تعنى أن الإنسان لا يخلق من العدم . وليس هناك حضارة بدأت من العدم فى حدود الحضارات ذات التاريخ المكتوب الذى ندرسه . ولكن ما يميز الأصالة عن عدم الأصالة هو التقليد أو الإبداع .. أى أن يكون لنا موروث سواء عن سلفنا أو عن سلف الآخرين ، فإذا استطعنا أن نتمثل هذا الموروث وأن نبدع ونضيف فنحن أصحاب أصالة ، أما إذا وقفنا عند التقليد فهناك تنعدم الأصالة . إذن فليس من شروط الأصالة ألاّ يكون هناك موروث يبنى عليه الأصلاء .

وفيما يتعلق بقول د . عاطف إننا محاطون بأشياء من عالم الفرنجة ، فإن هذا ليس دليلا على وجوب أن تكون كل الأشياء من عالم الفرنجة . فالأشياء التى نستوردها أو نستلهمها من الحضارات الأخرى ، إذا كانت داخلة فى علوم التجربة التى لا تتغاير حقائقها وقوانينها بالمناخ بحكم ثبات موضوعها ، تكون مشتركاً إنسانيا عامًّا . وهذه هى القضية التى يجب أن نميز فيها بين ما هو مشترك إنسانى عام فى العلوم ومن إبداع كل الحضارات المختلفة ، وبين الخصوصيات والثقافة الحضارية التى تتمايز فيها الأمم . وهذا قانون فى التفاعل الحضارى . فالمسلمون عندما انفتحوا على حضارة الهند ، لماذا أخذوا حساب وفلك الهند ولم يأخذوا فلسفتها .. ولماذا أخذوا النظم الإدارية من الفرس ولم يأخذوا فلسفة ومناهج الفرس ؟ ولماذا لم يأخذوا أيضاً إلهيات اليونان بينما أخذوا علومهم الطبيعية ؟ وحتى فلسفة اليونان منهم من قرأها بعيون إسلامية وحاول أن يطوعها ومنهم من قال إنها ليست الفلسفة الحقة رغم الجهد الذى بذله فى تقديمها إلى معاصريه . فقانون التفاعل الحضارى يميز بين المشترك الإنسانى العام وبين الخصوصيات الحضارية .

وقد صنع الغرب نفس الشىء عندما تعامل مع الحضارة الإسلامية ، وأخذ ما أبدعه المسلمون فى العلوم التجريبية ،وتحفظ إزاء التوحيد الإسلامى والمثل والقيم الإسلامية . فحتى

عندما تعامل الغرب مع مفكر واحد مثل ابن رشد قسمه قسمين .. فأخذ ابن رشد الشارح لأرسطو ، ورفض ابن رشد الفقيه المتكلم .

ولذلك فإن ما استخلصه د . نصار من نجاح المسلمين فى التعامل والبناء على الموروث اليونانى فى العلوم التجريبية والتطبيقية ، وفشلهم بدرجات متفاوتة فى تعاملهم مع الثقافة اليونانية .. هو الذى نستطيع أن نضعه بالفعل فى موضوع الندوة ونحن نتحدث عن السبيل إلى فلسفة إسلامية معاصرة .

لقد فهمت أيضاً من إشارة د . حسن الشافعى أنه ليس هناك علم دون ميتافيزيقا. وأقول إن هذا قد يكون صحيحاً إذا كانت هذه الميتافيزيقا لا تتعارض مع المنظومة الأساسية التى تحكم عقل الأمة التى تستفيد بهذا العلم . فالعلم الذى هو ابن دليل لا مشكلة فيه ، ويقول رفاعة الطهطاوى فى ذلك : إنه عندما نتحدث عن علوم التمدن المدنى (العلوم الحكمية) أى العلوم التى لها حكم تعلل بها ، فلابد أن نتتلمذ فيها على الغرب . ولكنه عندما يأتى إلى الفلسفة يقول : « ولهم فيها حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية » . فهذا الرجل بفطرته البسيطة كان يميز بين ما يجب أن نأخذه عن الفرنجة وبين ما يجب أن نحذره لأن لنا فيه بصمة متميزة .

وأقول .. كما صنع المسلمون الأوائل ذلك .. وكما صنع الغرب ذلك ، فلابد لنا من أن نعمل هذا القانون من قوانين التفاعل الحضارى عند فتح نوافذ عقلنا على كل المواريث الحضارية . وفى تقديرى أننا فى أشد الحاجة إلى هذا القانون فى موضوع هذه الندوة . وشكراً .

تعقيبات د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم ..

ــ أولاً يجب أن نكون أكبر من أن نعيش رهن فكرة ولا نتجاوزها .

فعندما نظرت فى علوم الأوائل .. نظرت إليها بنظرة العصر . فليس من الحتمى أن ننظر إليها فى إطار تصنيفها العام إلى علوم تجريبية عملية موضوعها المادة وعلوم نظرية موضوعها النظر والفكر . وعندما قسمت بحثى تجاوزت الإطار القديم . ولو حللنا هذا الموقف لوجدنا أن العلوم القديمة تكاد تتفق مع الواقع المعاصر من حيث النظر إلى العلوم التجريبية والعلوم النظرية .

ــ بالنسبة لملاحظات د . عاطف العراق .. فإننا نود منه أن يقترب روحياً مما نريده . فنحن نريد أن نجعل من الإسلام أيديولوجية ننطلق منها ، ونتحاكم إليها. وعلى هذا فإننى أقول إن التقسيم الذى قال به بين الفكر الدينى والفكر الفلسفى الإسلامى ، ليس وارداً على الإطلاق فى ظل ما نريده .

ــ أما بالنسبة لملاحظات د . محمد عمارة فإننى لم أقل إطلاقاً بأن المسلمين عندما استلهموا الجانب التجريبى من الفكر الغربى عموماً أضافوا وطوروا وأبدعوا . فقضية الأخذ من الآخرين نؤمن بها . ولكن الوقوف عند الأنماط السابقة هو التقليد بعينه . أما استلهام تراث السابقين فإننى أضيف إليه ما يتفق مع ذاتيتى ودون التنازل عن هويتنا فإن هذا هو المطلوب . وأعتقد أن الإسلام من حيث كونه وحيا إلهيا ومن حيث كون العقلية الإسلامية قد تفاعلت مع هذا الوحى تفاعلاً صحيحاً هو الذى ينبغى أن يكون القياس الذى نقيس فى ضوئه أفكار السابقين .

ــ وبالنسبة لملاحظات د . حسن الشافعى ، فإننى لم أذكر إطلاقاً أن العلم منعزل عن الميتافيزيقا . فأنا لا أعتبر العالم التجريبى المنعزل عن قضية الإيمان فى بيئة إسلامية يستطيع أن يعطى نتائج فعالة . ومن هنا أقول إن كل علم تجريبى لابد أن يكون مرتبطاً بما يسمى بأخلاقيات العلم أو بالأيديولوجية العامة للأمة . فالتقدم التجريبى فى نطاق الإسلام ينبغى أن يكون خادماً لأيديولوجية الأمة وهى الإسلام ، ولا يجوز أن ينعزل العلم عن الإطار العام لهذه الأمة .

ــ أتفق تماماً مع ما قاله أ. د. عبد الحميد وليس بينى وبينه أى خلاف .. وأشكر د. عمارة على ما أضافه .. بقى أن أقول إننا فى هذه الندوة ينبغى أن نحدد موقفنا ومن نحن ومن نكون وماذا نريد ؟ فلابد أن تكون لنا منطلقاتنا الأساسية . فالباحث الغربى يعبر عن حضارته وكذلك الباحث فى ظل الحضارة الشرقية الاشتراكية والباحث فى ظل الإسلام ينبغى أن يكون معبراً عن روح الحضارة الإسلامية فذاتية الأمة وبصماتها الحضارية ينبغى أن لا تغيب عنا على الإطلاق . وشكراً .

أ . د. محمد عثمان نجاتى (رئيس الجلسة) :

شكراً للدكتور محمد عبد الستار نصار على هذا البحث القيم , وشكراً لجميع السادة الذين شاركوا فى المناقشة .. والآن ننتقل إلى بحث « واقعية المنهج الكلامى ومدى الإفادة منه فى العصر الحاضر » للدكتور عبد المجيد النجار .. وسيقدمه د . محمد كمال إمام .

* * *

تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية

د. عبد اللطيف عبادة

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - جامعة قسنطينة - الجزائر

تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية في العصور السابقة، واستخلاص ما يمكن أن نفيد منه في العصر الحاضر

مقدمـــة :

قد يتبادر إلى أذهان البعض أن الحركة السلفية بمفهومها الواسع غريبة عن الفلسفة والفكر الفلسفى . وهذا خطأ لعمرى فادح . لأن الحركة السلفية منذ عهد الغزالى إلى يومنا هذا لم تثر إلا ضد الفكر الفلسفى الدخيل على الأمة المستورد من الفلسفة الشركية اليونانية . ولذلك ميز الأستاذ على سامى النشار - الوفى لمنهج أستاذه مصطفى عبد الرازق - بين الفلسفة الإسلامية التى تأثرت باليونان والفلسفة المسلمة التى تقدم للإشكالات المطروحة عليها حلولاً مبتكرة مستوحاة من تراثنا العربى الإسلامى[1] .

إن الفكر الفلسفى لا يعادى الفلسفة على الإطلاق بل يعادى الفلسفات الشركية والمادية والوثنية والارتيابية والتى تتنافى أصولها مع الأصول الإسلامية .

إن أعتى أعداء الفلسفة اليونانية ألا وهو ابن تيمية يقول فى منهاج السنة النبوية : « وأما نفى الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن إذ ليس للفلاسفة مذهب ينصرونه ولا قول يتفقون عليه ... ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بنى آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات التى لا ينازع فيها أحد . وجميع ما يوجد فى كلام هؤلاء وغيرهم من العقليات الصحيحة ليس فيه ما يدل على خلاف ما أخبرت به الرسل »[2] .

وبما أن الإسلام دين لا يخشى العقل لأنه « أداة الإنسان إلى المعرفة - جسداً وشعوراً وعقلاً ، وإلى معرفة الكون الذى يعيش فيه ، وإلى المعارف الدينية والخلقية التى لا غناء عنها من أجل بلوغ سعادة الدارين » . فإنه يدين بشدة « كل عمل من شأنه إضعافه أو تضليله كشرب الخمر والكذب والزور والافتراء والتعمية »[3] .

ولهذا يذهب ابن تيمية إلى الجزم :

١ - بأن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط ... وليس ما يخالف النصوص الصحيحة الصريحة سوى شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

٢ - إن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمجارات العقول فلا يخبرون بما يعْلَم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته[٤] .

وقد سبقه أبو حامد الغزالى إلى تحديد موقف أصيل من الفلسفة بما أرساه من قواعد المنهج فى المنقذ والميزان والتهافت .

١ - إنه لم يكفر على الإطلاق إلا الدهريين والطبيعيين .

٢ - أما الإلهيون من الإغريق فاكتفى بتكفيرهم فى ثلاث مسائل وبدعهم فى ١٧ مسألة أخرى ولم ينكر عليهم بقية آرائهم التى تأثروا فيها بالديانات السماوية وبكتب الصوفية .

٣ - ويقف عند آرائهم الأصيلة التى لا تناقض أصلاً من أصول الدين فيرى أنها إذا كانت معقولة فى ذاتها مؤيدة بالبرهان لم يجز هجرها وتركها . بل العاقل فى رأيه يعرف الحق ثم ينظر فى نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان صاحبه مبطلاً أو محقاً . وكل ما لا يصطدم مع أصل من أصول الدين وتقوم عليه البراهين القطعية لا يجوز المراء فيه بدعوى أنه مخالف للدين . وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد ثبت بالبراهين العقلية على خلاف الشرع ، فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك . أما ما يصطدم مع أصل من أصول الدين فقد أثبت الغزالى بأن آراء الفلاسفة فيها متهافتة ولم تأت ببراهين قطعية لا سبيل إلى دحضها ولذلك قام بتفنيدها . إنهم لم يتمكنوا من الوفاء بالبرهان على ما شرطوه فى المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فى الإلهيات .

٤ - وكما أنه يعتبر جانياً على الدين جناية عظيمة من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار العلوم اليقينية المعتمدة على البرهان والحجة وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى أو الإثبات ، ولا فى هذه العلوم تعرض للعلوم الدينية . فإنه يعتبر من يحسن اعتقاده بالفلاسفة وذلك لكثرة إعجابه بدقائق العلوم الرياضية ومن ظهور براهينها ولظنه بأن جميع

علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذه العلوم ، وأن الدين لو كان حقاً ما خفى عليهم ، يعتبره ملحداً بالتقليد وأسيراً لهواه وشهوته الباطلة ومدفوعاً بحب التكايس . ولذلك يحسن الظن بهم فى العلوم كلها ولا يقع منه موقع القبول قول الغزالى : « إن كلام الأوائل فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمينى ، لا يعرفه إلا من جربه وخاض فيه » .

٥ — إن العلم اليقينى هو الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ويستعصى إظهار بطلانه حتى على من يستطيع القيام بخوارق العادات .

٦ — النتائج اليقينية التى تُستنتج من مقدمات يقينية لا يمكن أن يخالفها نقل صحيح ولا نبوة صادقة .

٧ — التقليد ممقوت حتى وإن كان تقليداً لفلاسفة كبار كأرسطو وأفلاطون والمقلد يعرف الحق بالرجال ولا يعرف الرجال بالحق وهو غاية الضلال(٥) .

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة لم ترفض الفلسفة بصفتها بحثاً عن الحقيقة وحباً للحكمة إذ « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها » بل ترفض الفلسفة المادية الإلحادية والوثنية والشركية التى تناقض أصول الدين الإسلامى اعتماداً على حجج واهية وعلى التخمين والظن . ولذلك نستطيع أن نتكلم دون تناقض فى القول عن فلسفة الغزالى وفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن العربى وفلسفة ابن خلدون وفلسفة ابن حزم . لأن هؤلاء جميعاً عندما انتقدوا الفكر الفلسفى الدخيل قدموا له بديلاً مستنبطاً من مصادر الإسلام ومن تراثنا الأصيل .

وإذا صح لسبينوزا وليبنستر ولغيرهما من الفلاسفة والمحدثين والمعاصرين أن ينتصروا لهذا الدين أو ذاك فلماذا يحظر ذلك على غيرهم من المسلمين ؟

لقد وقفت الحركة السلفية منذ ابن تيمية ضد الفلسفة والمنطق اليونانيين الدخيلين . ويبين ابن تيمية أن الصواب من العلوم النظرية منفعته فى الدنيا كالحساب والرياضيات . وأما العلم الإلهى : « فليس عندهم ما تحصل به النجاة والسعادة بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم ... وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق ، فليس معهم فيها إلا الظن « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً »(٦) .

وقد رفض ابن تيمية المنطق فقال : « وأما هو فى نفسه (أى المنطق) فبعضه حق وبعضه باطل ، والحق الذى فيه كثير منه وأكثره لا يحتاج إليه ، والقدر الذى يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به ، والبليد لا ينتفع به ، والذكى لا يحتاج إليه ، ومضرته على من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه ، فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم »(٧) .

وبقدر ما كانت معارضة ابن تيمية للمنطق والفلسفة عنيفة قوية بقدر ما كانت معارضته للعلوم السياسية والأخلاقية والطبيعية والرياضية والحسابية خفيفة وقد سبق لنا أن تكلمنا عن الحساب والرياضيات ونفس الشئ يمكن أن يقال عن الطبيعيات ، أما عن الأخلاق والسياسة فيذهب ابن تيمية إلى أنه يوجد فيها من « منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل فى ضمن ما جاءت به الرسل فيها أيضاً من قول الحق وأتباعه(٨) .

والواقع أن الحركة السلفية مدينة فى موقفها من علوم الأوائل لحجة الإسلام الغزالى الذى كان أول من نقد الفلسفة نقداً علمياً وجذرياً وبين موقف الإسلام منها فكفرالفلاسفة فى أمور وبدعهم فى أمور . وأما العلوم النظرية والعملية الأخرى ففيها ما يؤخذ ويترك بحسب موافقتها أو مخالفتها للشرع يبقى المنطق فهوفى نظر أبى حامد أداة . والأداة التى يسير بها الحق لا يمكن أن نقول عنها إنها محرمة أو غير محرمة لأن الأداة فى حد ذاتها لا تنطبق عليها الأحكام الخمسة بقدر ما تنطبق على استعمالها .

ولكن الغزالى كما يقول أحد الباحثين : « نقد الفلاسفة فى الإلهيات وفى بعض جوانب الطبيعيات ، وذكر أن الطبيعيات يشوب الحق فيها الباطل ولم ينقد الفلاسفة فى منهجهم وهو المنطق نقداً واضحاً »(٩) . بل ساهم بعد ابن حزم فى إدخاله إلى المناهج الإسلامية ولم ينقد الفلاسفة فى الرياضيات لأنها لا تخالف العقل ولا الدين فى نظره(١٠) .

وخلف الغزالى وراءه مدرسة أصيلة تخالف اليونان فى علومهم ومن أشهر أقطابها ابن العربى والفخر الرازى وابن الخطيب وابن تيمية وابن خلدون .

أما الفخر الرازى فقد سار على نهج الغزالى حيث بين « أن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية ، وإن كان منافياً لبعض أدلتها »(١١) . وابن العربى أيضاً مر على المنطق مرور الكرام وسلك فى ذلك مسلك أستاذه الغزالى . أما ابن خلدون فقد امتاز على ابن العربى بأنه نقد

المنطق : أى منهج الفلاسفة[12] ويخلص بنا ابن خلدون إلى النتيجة التالية فيما يتعلق بدراسة الفلسفة ومناهجها يقدمها فى شكل نصيحة : « فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها »[13].

وليس من شك كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين بأن « ابن تيمية قد استفاد من منهج الغزالى ومن منهج تلميذه أبى بكر بن العربى فى نقد الفلاسفة ، لأنه اطلع على كتب الغزالى. إلا أنه يمتاز عنهما بنقده للمنطق اليونانى ، الذى أخذ به الغزالى وأدخله فى العلوم الإسلامية ، بعد ابن حزم »[14].

ويعيب ابن تيمية على الغزالى تشبثه بالمنطق الصورى فيقول : « فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية فى أول (المستصفى) » وزعم أن من لم يحط به علماً فلا ثقة له بشىء من علومه . وصنف فى ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ودوماً اشتدت به ثقته ، وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تعليم الأنبياء ، وإنما تعلمه من ابن سينا ، وهو تعلمه من كتب أرسطو »[15].

ولقد كان لهذه الحركة السلفية آثارها فى الفكر الغربى فى العصور الوسطى والحديثة الذى استفاد من نقدها للفلسفة والمنطق . ونذكر على سبيل المثال روجربيكون و وليام الأوكامى و دنز سكوت و ديكارت و فرنسيس بيكن و ديفد هيوم و جون ستورت مل وغيرهم .

ولم يقف الفكر الفلسفى موقف المعارضة من الفلسفة اليونانية وحدها ، بل عارض أيضاً المذاهب الكلامية . أما الغزالى فكان ينظر إلى علم الكلام على أن فيه منفعة وفيه مضرة « فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت إضراره ومحله حرام »[16]. وقد يظن البعض أن فائدته كشف الحقائق فيخبرهم : « أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود »[17]. والفائدة الوحيدة المرجوة منه هى حراسة عقيدة العلوم[18].

أما ابن خلدون فيرى أن علم الكلام غير ضرورى فى لعهده على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية دائماً احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا . وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارىء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته .. ولكن فائدته فى آحاد الناس وطلبه العلم فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها »[19].

ورفض ابن تيمية علم الكلام والتأويل الكلامى للقرآن : فالتأويل عند المتكلمين بعامة بقتضى اتخاذ العقل أصلاً فى التفسير مقدماً على الشرع . فإذا ظهر تعارض بينهما فينبغى تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل ولكن السلف على العكس - كما يذكر شيخ الإسلام - احتكموا إلى الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية مكتفين بها فطوعوا المفاهيم العقلية لها[٢٠] .

١ - المصادر الأساسية للفلسفة الإسلامية :

إن الباحث الذى يدرس القرآن الكريم ويقوم بعملية تكشيف مستقصية يتبين له أن القرآن يحتوى على أصول فلسفة إلهية وطبيعية واجتماعية وسياسية لم تسبر إلى الآن أغوارها بالرغم من المحاولات الجادة التى قام بها بعض علماء الكلام والفلاسفة المسلمين . ومن هذه الأصول قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين** ﴾ ومنها أيضاً قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نِعِمَّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا**﴾. ومن الأصول كذلك : ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد**﴾ . ويشير الباحثون فى الفلسفة الإسلامية القديمة إلى ثلاث حقائق هامة :

١ - إن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من الناحية الفلسفية دراسة كافية أو بعبارة أخرى إن المفكرين المسلمين من متكلمين وفلاسفة لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة[٢١] . ولذلك فالقرآن الكريم بحاجة إلى معالجة ميتافيزيقية أكثر عمقاً من النظرات العجلى التى قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض آياته والتى لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية[٢٢] .

(٢) إن الفلاسفة الإسلاميين وعلماء الكلام لم يهتدوا بهدى الأصول الإسلامية ولم يبذلوا قصارى جهودهم لتعميقها . ولو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم فلسفة إسلامية أصيلة تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى وصلتنا عبر التاريخ . إذ لا يقبل من الفلسفة الإسلامية الجديرة بهذا الاسم أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها . بل كان يجدر بها أن تخط وسط ذلك خطا

واضحاً تتميز به الفلسفة الإسلامية فى جميع المشكلات التى أثيرت من حولها يكون لبه قرآنياً ويستفيد من التراث البشرى الذى لا يتعارض مع هذا اللب[٢٣] . ولذلك يقول الدكتور محمد يوسف موسى : إن الفلاسفة الإسلاميين « لم يستوحوا القرآن فى تكوين مذاهبهم وبنائها ، وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه »[٢٤] .

أجل ليس القرآن كتاباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا ولكنه كما يقرر ذلك الدكتور محمد يوسف موسى بطبيعته وأسلوبه ، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة ، يدعو للتفلسف ويشتمل على أصول الفلسفة الإلهية والطبيعة والإنسانية والاجتماعية[٢٥] .

٣) إنه قد ظهرت إلى الوجود شخصيات فكرية لامعة انتقدت التيارات الفكرية الدخيلة وبينت تهافتها وحاولت أن تبنى على أنقاضها فلسفة إسلامية أصيلة . وذلك ما حاول أن يبينه كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور على سامى النشار والدكتور مصطفى حلمى فى دراسته القيمة المتعلقة بقواعد المنهج السلفى[٢٦] .

ومما يشجع على استقلال المسلم فى المجال الفلسفى :

ـــ دعوة القرآن إلى استعمال الحجة والبرهان اقتداء بطريقته فى الاستدلال وبطريقة الأنبياء (ص) .

ـــ دعوته إلى الجدال بالتى هى أحسن وتحريمه للجدال بالباطل والمراء ودحض الحق .

ـــ دعوته إلى الاجتهاد والاعتبار والاستبصار ورفضه للجمود والتقليد .

ـــ دعوته إلى الملاحظة والتفكر وقياس الغائب على المشاهد . ولذلك فإن القرآن فى سبيل تقريره ما أراد من عقائد يقدم أدلة عليها مختلفة فى أنواعها وطرقها . ولم يتخلف عن سلوك طريق البرهان كما يزعم بعض الإسلاميين بل طالب فضلاً عن ذلك خصوم الحق بأن يقدموا البراهين على مزاعمهم إن كانوا صادقين . والقرآن لوضوح عقائده واعتمادها على البحث لا يخشى العقل بل يحث على استعماله وينهى عن تعطيله .

ـــ وسلك القرآن طريق الجدال بالتى هى أحسن . فلقد جادل المشركين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والدهرية وغيرهم ودعا إلى استعمال الموازين العقلية التى سماها بالقسطاس المستقيم .

٢ - مظاهر الفلسفة الإسلامية :

وقد بهر بأدلته وحججه المسلمين الأوائل فآمنوا به وأحجموا عن التفلسف وانشغلوا بنشر

العقيدة . إلا أن احتكاك متأخريهم بالأمم والملل الأخرى جعلهم يدافعون عن العقيدة الإسلامية ضد بدع المبتدعة فنشأ علم الكلام ، ويترجمون كتب الفلاسفة اليونان ويشرحون مؤلفاتهم ويعلقون عليها ويوفقون بينها وبين الشريعة أو ينتقدونها فيما يناقض أصول دينهم من عقائد باطلة . وهكذا نشأت الفلسفة الإسلامية المتأثرة باليونان ونشأت الفلسفة المسلمة المعارضة لها .

وبعد أن اتضح للمسلمين أن الماورائيات لا تدرك بالعقل وحده راحوا يبحثون عن طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة وإلى السعادة فى الآخرة فنشأ التصوف وعلم المكاشفة .

وفى المجال المنهجى تبين للمسلمين أن المنطق الأرسطى مرتبط بميتافيزيقا شركية وثنية . فعمل بعضهم على تجريده – بصفته أداة – من أباطيلها بل راح يبحث عن أصوله فى القرآن الكريم وفى طريقة استدلال الأنبياء التى تزن المعارف بالقسطاس المستقيم ليظهر للإنسان حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن الكريم الذى قال : ﴿**وزنوا بالقسطاس المستقيم**﴾[٢٧].

وبعد تنقية المنطق من الأوشاب جعله أبو حامد مقدمة ضرورية لأصول الفقه مكملاً بذلك الجهود التى بذلها ابن حزم فى كتاب « التقريب » غير أن البعض الآخر ساءهم ما أفضت إليه الطريقة القياسية من تكافؤ الأدلة واعتماده على الكليات لا على الجزئيات . قال ابن تيمية متحدثاً فى غرور أنصار المنطق الصورى : « إن هؤلاء القوم وغيرهم إنما ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا له ، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه . ولهذا كان المنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الإيمان فى قلبه حيث اعتقد أنه لا علم إلا بهذه المواد المعينة ، وهذه الصورة ... فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد أنه لا علم إلا من هذه المواد المعينة ولا دليل عليه البتة ، وإن كانت مفيدة للعلم . فالفرق ظاهر بين كونها تفيده وكونها تفيده ولا يحصل بغيرها »[٢٨] .

٣ – نقــد الفلسفة :

وهكذا ظهر للمفكرين المسلمين أنه لابد من نقد الفلسفة فيما قالت به من باطل يصطدم وأصول الدين وتعوزه الحجة اليقينية ويعتمد على التخمين . وهكذا كان رد المسلمين على الدهريين والطبيعيين والإلهيين . واختصوا الإلهيين بنقد مستفيض لتأثر الإسلاميين بهم . وشمل نقدهم للإلهيين .

ـــ منهجهم فى الاستدلال على وجود الله .
ـــ قولهم بقدم العالم .
ـــ قولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .
ـــ قولهم بحشر الأرواح دون الأجساد .
ـــ أقوالهم الفاسدة فى النبوة والمعجزات (والسببية تبعاً لذلك) والصفات الإلهية.

ولم يكتف المفكرون المسلمون بانتقاد الفلسفة بل انتقدوا علم الكلام أيضاً لتأثره بالفلسفة اليونانية ولكونه يريد أن يخضع النقل لما وصلوا إليه من أمور بالاعتماد على العقل وحده . وأكد المفكرون المسلمون أن علم الكلام ليس طريقاً موصلاً إلى الحقيقة بل هو مجرد دفاع عن العقيدة ضد شبهات المبطلة ولذلك يكون مقبولاً بقدر تقيده بطريقة القرآن فى الاستدلال « المشتملة على الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب ، المقنعة للنفوس ، دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس ، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس »(٢٩) .

وكاد المفكرون المسلمون يجمعون على رفض التصوف المتطرف المتمرد على التكاليف الشرعية . غير أنهم اختلفوا فى أمر الكشف والوجد والسماع والكرامات وما إلى ذلك من الأحوال والمقامات والأفعال الخاصة بهؤلاء القوم . وأجمع المفكرون المسلمون على كون العلوم الفلسفية التى لا صلة لها بأمور الدين لا يمكن إنكارها ومجاحدتها إذا كانت برهانية يقينية أو قامت التجربة الصحيحة على صدقها .

٤ – المواضيع الكبرى للفلسفة البديلة :

يمكن إيجاز المحاور الكبرى للفلسفة البديلة التى أرساها الفلاسفة المسلمون على أنقاض الفلسفة اليونانية المستوردة فيما يلى :–

ـــ إن طريقة الفلاسفة اليونان فى إثبات الصانع قاصرة على الطريقة القرآنية التى تعتمد على الاستدلال بالآيات وعلى قياس الأولى . وتجلى قصورهم بوضوح فى تصورهم للذات الإلهية بأنها عبارة عن وجود مطلق وفى تصورهم للصفات الإلهية على أنها قائمة بالذات الإلهية على طريق النفاة المعطلة . والقرآن يدلنا على دليل الآفاق ودليل الأنفس وغير ذلك من الأدلة التى لا يمكن حصرها فى هذه العجالة . ويقدم لنا تصوراً أصيلاً للذات الإلهية وصفاتها هو تصور وسط بين المشبهة والمعطلة .

ـــ وأن المفكرين المسلمين إذ يتقدون بشدة الجمود والتقليد يلحون على الاستدلال وعلى سلوك طريق الحقيقة عن طريق استعمال الحواس والعقل والقلب .

ولذلك يرفضون النزعة الشكية والسوفسطائية والنزعات الدخيلة فى ميدان نظرية المعرفة كالفلسفة الإشراقية . ويقدمون لنا نظرية تكاملية فى المعرفة تتعاضد فيها الحواس والعقل والقلب والنقل والإيمان . وَأَشْهَرَ المفكرون المسلمون أسلحتهم النقدية ضد الزنادقة والملاحدة والماديين وقدموا حلولاً مستنبطة من القرآن الكريم توفق بين الروح والجسد ومتطلباتهما وتهذب الطبيعة البشرية وغرائزها دون أن تقتلها أو تعمل على استئصالها وتؤكد على تغذية الروح وعلاج القلوب من أدوائها وصقلها لتنعكس على سطحها حقائق عالم الملكوت .

وكان رد فعل المفكرين المسلمين عنيفاً ضد النزعة التشاؤمية والنزعة التفاؤلية الساذجة التى نادت بها الجبرية والقدرية الإبليسية كما يسميها ابن تيمية . وأرسوا على أنقاضهما تفاؤلاً مؤمناً هو الرجاء فى الله الذى يبعد الإنسان عن القنوط الصارف عن العمل والغرور المثبط ويحمل صاحبه على الأخذ بالأسباب والثقة فى الله الموفق ومسدد الخُطَى .

ـــ ولم يرض المفكرون المسلمون بالجبرية ولا بالقدرية . إلا أن محاولة بعضهم التوسط بين هاتين الفرقتين قد باءت بالفشل لأنها أفضت إلى حل ينبذه العقل ويعجز عن إدراك كنهه ألا وهو الكسب الأشعرى . وقد قدم لنا ابن تيمية حلاً يتميز بالأصالة مستوحى من القرآن الكريم ويأخذ من المعتزلة إيجابياتهم وينبذ سلبياتهم .

ـــ وكان من الطبيعى أن يقول الفلاسفة المسلمون بخلود النفس وكبعث النفوس والأجساد خلافاً لما قال به الإسلاميون المتأثرون بالفلسفة اليونانية من حشر النفوس دون الأجساد . وكان من الطبيعى أن ترفض الفلسفة الإسلامية بشدة الإباحية الأخلاقية والتصور القاصر للسعادة الذى يقدمه الفلاسفة . على أن تقيم عوضاً منها فلسفة أخلاقية تعتنى بعلاج القلوب وشفائها من أمراضها وبعث الحياة فيها من جديد إن كانت فى حالة احتضار . وعملت الفلسفة الإسلامية على تركيز الأخلاق حول النية والإخلاص والصدق لتنتشلها من قبضة الفلسفات الوضعية المبنية على الرياء والنفاق والنفعية .

ـــ وثارت الفلسفة الإسلامية أيضاً ضد تشويه تلاميذ اليونان من المسلمين لمفاهيم النبوة

والسياسة والعدالة والإصلاح والفن والتاريخ والحضاره . فانتقدت بسده عولهم بآن النبوة تكتسب وبتفضيل الفيلسوف على النبى وتقليدهم لجمهوريه أفلاطون وغفلتهم عن العدالة الاجتماعية الإسلامية واعتقادهم بأن الإصلاح يكون بنشر الحكمة اليونانية فى أوساط الخاصة وتقليدهم لليونان فى مجال فلسفة الفن وتجاهلهم لفلسفة التاريخ والحضارة الإسلامية التى قصر عن بلوغ شأوها أرسطو و موبذان . وأرست مكان هذه المفاهيم المشوهة مفاهيم أصيلة مفادها :-

- أن مصدر النبوة إلهى وأن وظيفتها إعادة البشر إلى فطرتهم بعد الزيغ والضلال ، وأن الشريعة كال إلهى لذلك تتفوق على الفلسفة التى هى أحسن أحوالها كال بشرى لا غير .
- أنه لا ينبغى فصل السلطان عن الدين ولا فصل الدين عن السلطان . وأن السياسة إصلاح وإرشاد وتربية .
- أن العدالة الإسلامية عدالة مطلقة لأنها ذات مصدر إلهى .
- أن الإصلاح يكون بالرجوع إلى الشريعة الإلهية والفطرة البشرية .
- أن الفن يجب أن يخضع للقيم الأخلاقية وللقيم الروحية والصوفية (ولم لا ؟) حتى يأخذ بيد الإنسان إلى رياض الحقيقة .
- أن التاريخ والحضارة سجل للعبر التى يجب أن يعتبر بها البشر . وهما يخضعان فى صيرورتهما لعوامل مادية واقتصادية بالدرجة الأولى بل يخضعان لعوامل دينية وأخلاقية .

٥ - الفلسفة الإسلامية أثرها فى الغرب وضرورة إحيائها :

من علامات أصالة هذه الفلسفة وتجاوبها مع الفطرة البشرية أنها لم تمت بوفاة روادها بل استمر تأثيرها وامتد إلى أوروبا الوسيطية و أوروبا الحديثة وإلى حركة النهضة فى العالم الإسلامى التى اقتدت بالفكر السلفى بشقية الحنبلى والأشعرى .

وقد حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين تجديد الفلسفة الإسلامية والمضى قدما فى طريق إسلاميتها نذكر منهم على سبيل المثال : محمد إقبال ، محمد باقر الصدر ، مالك بن نبى ، مصطفى عبد الرازق . ووجد بعض المفكرين المسلمين الأوروبيين فى الفكر الإسلامى الصوفى خاصة أجوبة للتساؤلات المطروحة على مجتمعهم الغارق فى أوحال المادية والفردية .

٦ – ما يمكن أن نفيد من الفلسفة الإسلامية القديمة فى العصر الحاضر :

نقول فى خاتمة كلامنا إننا لا نستطيع أن نواجه تحديات الغرب وأن نكون رجل المستقبل فى البلاد الإسلامية إلا إذا اقتدينا بأسلافنا فى صياغة فلسفة أصيلة تأخذ لبها من القرآن دون أن تنغلق على التيارات الفكرية المعاصرة لها و دون أن تغلق باب الحوار معها و دون أن تقلدها تقليداً أعمى .

ويتحتم على هذه الفلسفة أن تجيب على تساؤلات المسلم المعاصر الذى يعايش الفلسفات الأكثر مادية وإباحية وإلحاداً ويعيش فى عالم يخضع لبطش جبابرة الاستكبار العالمى الذى فرض عليه أن يبقى متخلفاً وأن يعيش تحت رحمته .

كما يتحتم عليها أن تكون فلسفة شهادة . لأنها فلسفة الأمة الإسلامية ، الأمة الوسط ، الأ مة الأفضل . تشهد على الأوحال التى تردى فيها عالم الأنظمة الوضعية .

ويتحتم عليها أخيراً أن تكون فلسفة رسالة تأخذ بيد البشرية إلى رياض الحقيقة الربانية فتنقذها وتسعدها وتعمر قلبها بنور الإيمان .

ومن الأمور التى يمكن أن نفيدها من الفلسفة الإسلامية القديمة تشبثها بأصالتها وسعيها الحثيث من أجل إبطال مفعول الغزو الفكرى وذلك لا يتأتى لنا إلا إذا صمدنا فى وجه التيارات الفكرية الدخيلة وميزنا فى داخلها بين ما لا يمكن جحده لأنه حق وبين ما هو باطل يجب تركه . ولا تقوم الفلسفة الإسلامية المعاصرة بدور الشهادة التى أنيطت بخير أمة أخرجت للناس إلا إذا وزنت بالقسطاس المستقيم وأبدعت نظرة إسلامية أصيلة ومتماسكة للإجابة عن مختلف المشكلات الميتافيزيقية والاجتماعية المطروحة على الساحة الإسلامية بصفة خاصة وعلى عالمنا المعاصر بصفة عامة الذي يرزح تحت وطأة القلق والحيرة ويتخبط فى أوحال المادية والإباحية .

ويجدر بنا أيضاً أن نأخذ من الفلسفة الإسلامية القديمة دروساً بليغة فى أدبيات الجدال التى أرسى قواعدها القرآن الكريم وفصلها ابن حزم والغزالى والفخر الرازى والجوينى وغيرهم . ويكفينا أن نقول بهذا الصدد إن الفصل الذى خصصه الجوينى لأدبيات الجدال فى كتابه القيم « الكافية فى الجدل » يعد من أروع ما كتب فى هذا المجال فى الماضى والحاضر . وإن تطبيق هذه الأدبيات سيسمح من غير شك بتربية الأمة بصفة عامه ومفكريها بصفة خاصة على الروح الديمقراطية والروح النقدية والروح العلمية وعلى التسامح والتواضع والموضوعية . وما أحوجنا إلى مثل هذه القيم .

ويجدر بنا أن نقتدى بأسلافنا فى تعاملنا مع التراث الفكرى البشرى فنأخذ منه الحق لأننا أولى به (والحق هو ما قام عليه البرهان وأيدته التجربة العلمية) ونترك ما هو باطل وما هو تخمينى . ولا نترك الحق لمجرد كونه قد ورد على لسان فيلسوف مبطل . ولا نأخذ الباطل لمجرد كونه قد ورد على لسان شخص نثق به .

ومن الأمور التى لا يمكن ردها الأمور البرهانية التى جاءت بها العلوم العقلية والدقيقة ، أما في مجال العلوم الإنسانية والفلسفية فلابد من إعمال الفكر النقدى والحرص على التنقيب على ما ورد فى ثناياها من حق .

إذا كان من الواجب على الفكر الإسلامى أن يرفض المادية الجدلية والتاريخية والوجودية الملحدة والكثير من الأمور التى تضمنتها الشخصية والفلسفة التحليلية . فهل معنى ذلك أنه يجب عليه أن يرفض ما احتوت عليه من حقائق سبق الفكر الإسلامى القديم إلى إقرارها كتثمين العمل البشرى ورفض استغلال الإنسان لأخيه الإنسان والتنوية بالحرية الإنسانية والالتزام بالقضايا الاجتماعية والإنسانية والتأكيد على كرامة الشخص بصفته غاية فى ذاته لا مجرد وسيلة ، ورفض بعض الخرافات الميتافيزيقية ولا أقول خرافة الميتافيزيقا . بل الحق الذى جاءت به هذه الفلسفات لا يضاد الحق المطلق الذى جاءت به الرسالات السماوية . ولو هجرناه لاضطررنا إلى هجر جملة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ .

وهل يعنى ذلك أننا ننتقى ونلفق ونأخذ من كل فلسفة إيجابياتها وننبذ سلبياتها ونكون نظرة متنافرة الأجزاء كما فعل الغزالى عندما رد على الفلاسفة فى تهافته باستعمال معاول المذاهب السلفية والفرق الكلامية المختلفة .

لا أعتقد أنه من باب الحكمة أن ندعو إلى مثل هذا الحل لأننا سنكون بذلك فلسفة مزركشة تتكون من خرق مرقعة بل الأسلم فى نظرنا أن نبدع نظرات إسلامية (في الجمع ولا أقول نظرة في المفرد) أصيلة يكون لبها قرآنياً وتجيب عن المشاكل المطروحة على المسلم المعاصر . على أن تكون أجوبتها متماسكة متناغمة تلتقى مع غيرها من الفلسفات وتفترق في غير تعصب أو انغلاق ولا ميوعة أو انحلال .

ولو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة لاستخلصنا منه عبراً تفيدنا فى تشكيل فلسفات إسلامية معاصرة وفى إسلامية المعرفة الفلسفية . إني وإن كنت أقر بأن الأدلة المادية تعوزنا لإثبات تأثر ديكارت بالغزالى وابن سينا وابن تيمية وبعض الفرق الإسلامية على سبيل

المثال إلا أنني أعتقد مع الدكتور عثمان أمين والدكتور محمد عريز الحبابي والدكتور زكى نجيب محمود بأن وقوع حافر ديكارت على حافر الغزالى لم يكن صدفة وكذلك الأمر بالنسبة لتشابه بعض أفكاره الأخرى بمثيلاتها عند مفكرين مسلمين آخرين . ولكن ماذا نجم عن هذا التأثر المحتمل لديكارت بالفلسفة الإسلامية ؟ هل نجمت عنه فلسفة إسلامية ديكارتية أم نجمت عنه فلسفة عقلانية أوروبية مسيحية فاستحق صاحبها بذلك أن يلقب بأبى الفلسفة الحديثة .

الجواب واضح والعبرة جلية . هل تعنى إسلامية المعرفة الفلسفية وَحْدَتَها والقضاءَ على تعدد مذاهبها أم تعنى وحدَةَ الأصول مع تعدد المناهج والأجوبة عن الإشكالات ؟ الجواب هنا أيضاً واضح . فالمفكرون المسلمون القدامى بالرغم من إنطلاقهم من أصول واحدة كانت لهم أجوبة متعددة عن سائر الإشكالات الفلْسفية . فلم يكن مذهب الغزالى نسخة من مذهب ابن حزم ولا مذهب ابن العربى نسخة طبق الأصل من مذهب أستاذه الغزالى ولا مذهب ابن تيمية نسخة من مذاهب سابقيه بل رد على أبي حامد ردوداً قاسية اللهجة . ولم يكن ابن خلدون ؛ بالرغم من سلفيته وأشعريته مقلداً لأبى حامد ولا لغيره . بل حرص كل الحرص على إستقلاله الفكرى عن سائر المفكرين الذين سبقوه . ولكن الخيط الرابط بين هؤلاء جميعاً هو الحرص الكبير على الأصالة ورفض الفكر الدخيل . ولا يهمنا بعد ذلك أن يكون الغزالى متشبثاً بعلم المكاشفة وابن حزم مغرقاً فى الظاهرية وابن تيمية متمسكاً بالنقل والتجربة رافضاً للصورية الأرسطية والمشائية وما أفضت إليه من وثنية وصابئية فى المعتقدات .

ويمكننا أيضاً أن نقتدى بالفلسفة الإسلامية القديمة فى موقفها من العلم . فالعلم فى نظرها « الذى أقيمت عليه الأدلة تجريبية كانت أو برهانية » يجب أن يكون رافداً من روافد الفكر الإسلامى لأن العقل الصريح والتجربة العلمية لا تناقض النقل الصحيح ، وإنما قد تناقضه بعض النظريات التى يعتمد عليها بعض العلماء والتى ليست من العلم فى شىء . ومما يمكن الإفادة منه أيضاً حاجتنا الملحة فى هذا العصر الذى تتصادم فيه الأيديولوجيات والتيارات الفكرية ضرورة تجديد علم الكلام . وهو الأمر الذى ألح عليه محمد إقبال فى « تجديد الفكر الديني فى الإسلام » . وإن مالكا بن نبي عندما بين خطأ إقبال وغيره من المصلحين

المحدثين فى تصورهم بأن مشكلة العالم الإسلامى هى مشكلة كلامية وعندما بين أنها مشكلة نفسية أولاً وقبل كل شيء ، لم يكن يقصد بذلك الحط من قيمة تجديد علم الكلام بل كان يؤمن أن تجديد هذا العلم سيمكن العالم الإسلامى من حماية معتقداته والذَّوْدِ عن حياضها والرد على هجمات الغزو الفكرى . هذا ما أوصلني إليه اجتهادى والله أعلم وفوق كل ذي علم عليم .

* * *

الهوامش

(1) د . على سامى النشار . المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة . دار المعارف مصر ط٤ ، ١٩٦٦ ، (ص ٢٤) .
(٢) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية . دار الكتب العلمية بيروت . ج١ . (ص ٩٩) .
(٣) د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم . الفضائل الخلقية فى الإسلام . دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض . ١٩٨٢ . (ص ٩٨) .
(٤) ابن تيمية . بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية (مرجع سابق) ج١ . (ص ٨٣) .
(٥) انظر ميزان العمل وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال .
(٦) ابن تيمية . مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . الرباط ، المغرب . ج٩ . (ص ٣٦) .
(٧) ن . م . (ص ٢٦٩) .
(٨) ن . م . (ص ٢٦) .
(٩) د . عمار طالبى . آراء أبى بكر ابن العربى الكلامية . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر ، ج١ . (ص ١٢) .
(١٠) ن . م . (ص ١٢) .
(١١) ابن خلدون . المقدمة . دار الكتاب اللبنانى . بيروت . ٢٧ . ١٩٦١ . (ص ٩١٥) .
(١٢) د . عمار طالبى . مرجع سابق . (ص ٢٢) .
(١٣) ابن خلدون . مرجع سابق . (ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢) .
(١٤) د . عمار طالبى . مرجع سابق . (ص ١٤) .
(١٥) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى . طبعة بومباى . الهند . ١٩٤٩م . (ص ١٤ و ١٥) .
(١٦) أبو حامد الغزالى . إحياء علوم الدين . دار الفكر . بيروت . ١٩٧٥ ج١ . (ص ١٦٧) .
(١٧) ن . م . (ص ١٦٨) .
(١٨) ن . م . (ص ١٦٨) .
(١٩) المقدمة . (ص ٨٣٧ و ٨٣٨) .
(٢٠) انظر ابن تيمية . مقدمة فى أصول التفسير . مكتبة الحياة . بيروت .
(٢١) د . محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة . دار المعارف مصر . (ص ١٥٤) .
(٢٢) د . يحيى هويدى . دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية . دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٧٢ (ص ٧٥) .
(٢٣) ن . م . (ص ٧٤) .
(٢٤) د . محمد يوسف موسى . مرجع سابق . (ص ١٥٣) .

(٢٥) ن . م . (ص ١٤ و ٥٧) .

(٢٦) د . مصطفى حلمى . قواعد المنهج السلفى فى الفكر الإسلامى . دار الدعوة الإسكندرية . ص٣ ، ١٩٨٥ .

(٢٧) أبو حامد الغزالى . القسطاس المستقيم . الطبعة الكاثوليكية ، بيروت (ص ٤٢) .

(٢٨) مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . ج٩ ، (ص ٢٦١) .

(٢٩) إحياء علوم الدين . الجزء الأول . (ص ١٧١) .

* * *

التعقيبات على بحث د . عبد اللطيف عبادة :

د . محمـد عمـارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى إشارات سريعة أقول .. ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة يجب ألاّ نبرر أكثر من اللازم منهج المحدثين ، لأننا لو أخذنا هذا المنهج فلن نصل إلى فلسفة فضلاً عن الوصول إلى فلسفة معاصرة . والدفاع عن ابن تيمية لا يعنى تبرير منهج المحدثين لأنه فى تقديرى هناك فارق كبير بين صنيع ابن تيمية وبين منهج المحدثين كما هو متعارف عليه . فمنهج المحدثين يقف فقط عند النص ، وحتى عندما يكون النص حديثاً ضعيفاً فإنه يقدمه على الرأى . وأعتقد أن هذا المنهج واضح عند الإمام أحمد ومحدد ، حيث يرى أن النص هو النهار وأن الرأى هو الليل ، ويدعو إلى البعد عن الرأى . ومن هنا فإننى أعتقد أن مثل هذا المنهج لا يمكن أن يثمر فكراً عقلانياً وهو الحد الأدنى للحديث عن الفلسفة المعاصرة . فلابد أن نتحفظ على منهج المحدثين إذا كنا نريد أن نتحدث عن معاصرة بشكل مطلق فضلاً عن أن تكون هذه المعاصرة فى مجال الفلسفة .

ـــ أتحفظ أيضاً على الإشارة الخاصة بالمعتزلة وغيرهم من الفرق المارقة . لأنه إذا كان هذا هو منطقنا فى الحديث فلا أعتقد أننا سنكون بصدد الحديث عن فلسفة إسلامية .

ـــ أريد أن أشير إلى أن الإسلام لا يعرف مقابلة ولا تناقضاً بين العقل والنقل ، لأن العقل أداة نظر فى الوحى وفى الوجود . والنقل الإسلامى هو معجزة عقلية لأنها تحتكم إلى العقل . فالمقابلة تكون بين العقل والنقل فى نسق فكرى لا يعترف بالوحى . أما فى نسق فكرى

ينطلق من الوحى ، فالعقل أداة نظر فى النقل كما أنه أداة نظر فى الوجود .

ـــ من مهام الفلسفة التفسير والتغيير أيضاً لأنها ليست مجرد موقف نظرى أو مذهب معزول عن الواقع ، وإلا لما تحدثنا عن ضرورة فلسفة إسلامية معاصرة ، وفى تقديرى أنها ليست فقط تفسيراً وتغييراً للواقع الاجتماعى وإنما هو أشمل من هذا الواقع لأنها تجيب على تساؤلات الإنسان عن المبدأ وعن المسيرة وعن الحكمة وعن المصير .

ـــ أتحفظ على القول الدائم بأن الكندى هو فيلسوف العرب الأول ، لأنه إذا كان الفيلسوف الأول ، فإن هذا يعنى أن علماء الكلام وما قدموه من فكر ليس فلسفة ، كما أننا بذلك نؤكد أن الفلسفة ليس لها معنى إلا المعنى اليونانى . لأن العرب والعربية عرفت الفلسفة اليونانية بواسطة الكندى . ونؤكد المقولة المغلوطة بأن لا فلسفة إلا الفلسفة اليونانية .

ـــ أتحفظ أيضاً على كلمة د . هويدى حول أن موقف المتكلمين من علوم الأوائل وعلوم اليونان كان موقف الشغف والتبرير . فالمتكلمون هم الذين حاولوا أن يقدموا بديلاً لهذا الفكر اليونانى . والمتكلمون وفى طليعتهم رواد علم الكلام وهم المعتزلة ، هم الذين نشروا الإسلام فى البلاد ذات المواريث اليونانية . ولابد أن نميز بين هؤلاء الطلائع وبين ما وصل إليه علم الكلام بعد ذلك عندما استغرقته المصطلحات والمقولات اليونانية . كما أننى لست معه فى أن زعماء الإصلاح لدينا بدأ من الأفغانى ومحمد عبده كانوا مجرد أناس يقفون موقفاً دفاعياً . وذلك لأننا حقيقة قد نظلم أعلامنا وقد نسلمهم إلى الجهة الأخرى لأنهم كانوا أصحاب رؤية إحياء وتجديد لهذا الفكر الإسلامى ، وكانت لهم محاولات ناضجة فى إطار عصرها لتقديم البديل الإسلامى الذى لا ينغلق ويرفض إبداعات الحضارات الأخرى . ولكنه ينطلق من الخصوصية الإسلامية ، وشكراً .

د . حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. هناك نقطة فى محاضرة د . عبادة تتفق مع ما ذكرته د . فوقية حسين ، وهى أن الفلسفة الإسلامية لابد أن تخدم الثقافة الإسلامية المعاصرة .

وأنا أركز على هذه النقطة وأريد أن تأتى فى توصيات الندوة لكى يكون لهذه الندوة نتائج .

وفيما يتعلق بما قاله د . عبادة بأن الفلسفات إما أن تكون مادية أو أن تعبر عن فكر ذاتى واجتهاد فيلسوف كما قال أرسطو إن الله قد دفع العالم دفعة ثم تركه وإن العالم يعيش

هكذا إلى الآن . وهذه فلسفة إلحادية . أما الفلسفة الإسلامية فلها موقف .. فالفكر ذاتى له حدود يجب أن تتوقف عنده ، فيجب أن ننقب فى الفلسفات المعاصرة . فقضية لا مشاحة فى الاصطلاح تحتاج لمناقشة كبيرة فكلمة فلسفة وحدها تحتاج إلى ندوة تبحث فيها وتقارن بينها وبين الحكمة . وأنا أقترح أن يأتى فى التوصيات استبدال كلمة فلسفة – فى جامعاتنا – بكلمة حكمة .

فالحكمة رابطة بين النظر والعمل ، أما الفلسفة فكثيراً ما تكون نظرية . والفلسفة فكر ذاتى أما الحكمة فهى تأخذ من الأصول والفروع ككتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بالإضافة إلى التفكر وليس الفكر الذاتى ، وتطبق الأصول على الفروع . كما أن الحكمة فيها الظاهر والباطن بينما الفلسفة فيها الظاهر فقط . والأهم أن فى نظرتنا فى الحكمة وسطاً وعدلاً فى الفكر والسلوك والتطبيق وليس فيها إفراط أو تفريط . بينما الفلسفة يمكن أن تكون مادية أو برجماتية أو سلوكية . الخ حسب منطلق الشخص . والحكيم حتى إذا أخطأ فله أجر أما الفليسوف إذا أخطأ فليس له أجر لأنه متعمد ولا يأخذ من الأصول ويعتقد بعقله أنه فوق العالم جميعاً ويعلم ما لا يعلمه الآخرون .. وهذا خطأ . وأتحدى أن يكون هناك فيلسوف من ٣٥ قرناً لم يخطىء ، وحتى أرسطو .

كما أن هناك اتفاق بيننا – كمسلمين – فى الحكمة ، على أننا لا نرفض العقل ، لكننا نجد إن كل الفلسفات العقلية تقول ان العقل هو أعلى درجة ، وهذا مأخوذ من أفلاطون ومثلثه الذى يبدأ بالحسية ثم الظنية ثم الاستدلال .. ويقف عند العقل ويقول إن العقل يحكم العالم . ومازلنا متأثرين بهذا المثلث إلى الآن . وحتى فلسفة السياسة قائمة على فكرة العقلانية . بينما نحن لدينا معامل آخر وهو القلب **﴿ إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾** و **﴿ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾** .. ومع ذلك نأخذ أفكاراً غربية ليست من الإسلام مثل الحدس الذى يمكن أن يكون صواباً وخطأ بينما لدينا معان أخرى كالبصيرة والفراسة يجب أن تستخدم . وأحسن من استخدامها أئمة الصوفية . فربط العقل بالقلب مسألة أساسية فى الفكر الإسلامى .

الذى أريد أن أقوله إننا لو استطعنا فى هذه الندوة أن نحدد كلمة الفلسفة والمقصود بها كفلسفة إسلامية . إذ أننى أعتقد أن الفلاسفة الغربيين قد آمنوا الآن بأن طريق الفلسفة مسدود ، وأن الطريق الموصل إلى الحقيقة هو الإسلام . فلابد أن يكون رائدنا نحن هو

الإسلام وأن نبدأ فى تغيير المصطلحات والكليات ، ونستخدم كلمة الحكمة . ولا يمكن أن نأتى بفلسفة إسلامية معاصرة دون أن نعبر عن المصطلح الواجب اتباعه . وشكراً .

د . أحمد عبد الرحمن :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إننى أريد أن أنبه إلى ظاهرة ذكرنى بها بحث د . عبادة . وأرجو من إخوانى فى الندوات القادمة ألاّ نقع فى خطأ التخطيط الذى لا ينجز أى تخطيط مشروعات لإقامة مذهب مثل تجديد الفكر الدينى وتجديد الفكر العربى . حيث إنّ هذه خطط دون منجزات . فالذين يضعون الخطط للتجديد مثل د . زكى نجيب محمود لا يجددون بأنفسهم فمن الذى سيجدد . فنحن نريد أن يقام البناء . فإلى متى سنخطط .. ولذلك أريد من د . عبادة أن يجسم لنا المخطط الذى قدمه بحثه . وأكرر الرجاء أن لا نقتصر فى ندواتنا القادمة على التخطيط دون تنفيذ ، ونتجه لبناء المذهب الذى نخطط له . فلابد من الانتقال إلى مرحلة الإنجاز فالأجيال القادمة لن تنجز مخططاتنا نحن !

إننى أريد من الندوات القادمة أن تقدم لنا مذهبًا فى الوجود ونظريته يستفيدون فيه من الجانب الثابت فى الإسلام ويوضح لنا ماذا سنفعل فى نظرية الوراثة ونظرية الطاقة والمفاهيم الجديدة .. وهذا ما نحتاج إلى إضافته لنظريتنا فى الوجود .. وكذلك فى نظرية القيم ونظرية المعرفة يجمع بين الإسلامية والمعاصرة . فنحن لا نريد مخططات ولكننا نريد ممن يخطط أن ينجز مخططه ، وشكراً .

د . زكريا مطـــر :

بسم الله الرحمن الرحيم . «لى ملاحظة» وهى لماذا لفظ المعاصرة وكأننا وصلنا إلى آخر الزمان ؟! فلو قدر الله لهذا العالم أن يعيش ألف سنة فهل سيقول بالمعاصرة التى ستبقى قديمة . والواقع أن مفهومنا للثبات والتغيير بالنسبة للفلسفة هى القضية . وهنا أقول : إن مشكلة الفلسفة الإسلامية هى أنها فى العلوم الإسلامية الإنسانية مثل الفلسفة والاقتصاد والاجتماع ... الخ يوجد ما يسمى بمنطقة الثبات ومنطقة الحركة ، ومنطقة الثبات فى العلم الإسلامى الإنسانى تعنى الأصول ففى الاقتصاد الربا حرام كحكم قطعى ، أما منطقة الحركة أو التغيير فهى مثل تأثير الربا على الظاهرة أى تأثير الأصل على المشكلة .

وبالتالى إذا كانت المشكلات القديمة تختلف عن المشكلات الحديثة فى الفلسفة فإن هذا قد يعنى تأثير الأصول على المشكلات القديمة يختلف عن تأثيرها على المشكلات الحديثة .

واضيف على ذلك أن الثبات لا يعنى الجمود ولكنه يعنى الالتزام ، بمعنى أن الإسلام يقدم المعالم أو الضوابط أو الأطر ومن خلالها تتم الحركة حتى لا يحدث انفلات . وكذلك فإن الحركة لا تعنى الانفلات .

سمعت أستاذنا هويدى يقول : إن الفلسفة الإسلامية المعاصرة إذا اتفقنا على هذا يقبلها الغرب . وأقول إننا لا نلوى فلسفتنا ليرضى عنها الغرب وخصوصاً أنه فى مأزق حضارى وفلسفى الآن . وما يهمنا أن الفلسفة المعاصرة فى مفهومنا ، تجيب على التساؤلات وتحل مشكلات المجتمع المعاصر . وهذا هو المفهوم الذى أعتقد فى صحته ، وشكراً .

د . محفوظ عزام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تنحصر كلمتى فى فكرتين ..

الأولى تتعلق بموضوع المحاضرة الأخيرة ، والثانية تتعلق ببعض التعليقات على المحاضرة .

فأما الفكرة الأولى فتتعلق بتحديد المصطلحات . فنحن فى مجال الفلسفة أحرى الناس بأن نستخدم ألفاظاً ذات مدلولات محددة . لأنه عندما نستخدم ألفاظاً مبهمة أو أكثر اتساعاً مما تنطبق عليه ، يمكن أن يقع الخلط والخلاف بين المتحدثين حول الفكرة الواحدة .

وإذا كنا محتاجين إلى تحديد المصطلحات فإن أول ما نبدأ به — فى مثل هذه الجلسة — هو مصطلح الفكر الإسلامى ، ومصطلح الفلسفة الإسلامية . وقد أثار هذه النقطة ما أثاره د . عبادة فى بحثه ، حيث يقول فى ص ١٣ : « وسارت الفلسفة الإسلامية أيضاً ضد تشويه تلاميذ اليونان من المسلمين لمفاهيم النبوة والسياسة والعدالة والإصلاح والفن . فانتقدت بشدة قولهم بأن النبوة تكتسب ، وبتفضيل الفيلسوف على النبى ، وتقليدهم لجمهورية أفلاطون ، وأرست مكان هذه المفاهيم ...... » وبالطبع فإن هذه الآراء للفلاسفة الإسلاميين ، فأى فلسفة إسلامية هى التى اعترضت على اتباع هذه الفلسفة .

ومن هنا فنحن مطالبون بتحديد المصطلح ؛ لأنه ربما كانت كلمة الفكر الإسلامى أدق فى الاستعمال من مثل هذه الكلمة عندما تستخدم فى هذا السياق .

فإذا انتقلنا إلى كلمة الفكر الإسلامى فإننى ألاحظ أنها قد استخدمت فى المحاضرة السابقة على نحو يحتاج إلى شىء من التحديد ؛ لأننى استمعت إلى عبارة جاءت على لسان د . فوقية تقول فيها : « إن الفكر الإسلامى لم يرضخ إطلاقاً للفكر الأجنبى » .. ولذا فإننا نريد أن نعرف من هو المفكر الإسلامى ؟ وهل هو الذى انطلق من الإسلام ولم يتأثر باليونانيين .

أم هو الذى انطلق من الفكر اليونانى وحاول أن يلبسه ثوباً إسلامياً ؟ وهذا يجعلنا فى حاجة شديدة إلى الدقة فى استخدام المصطلحات ، خاصة ونحن بين أيدى أساتذتنا الكبار الذين يتحدثون عن الفلسفة الإسلامية .

أما فيما يتعلق بالتعليقات .. فإننى أقول: إننا محتاجون إلى الانطلاق من الإسلام فى بناء فلسفة إسلامية معاصرة . ولكننا مطالبون فى الوقت نفسه أن نكون أكثر جدية فى الحديث عن ذلك . لأننا عندما ننشر على الناس أننا سنقدم لهم فكراً إسلامياً معاصراً ثم لا نقدم إلا بعض الكلام العام ، فإن فكرة تقديم فكر إسلامى تسقط تحت الأقدام . ولذا فنحن محتاجون إلى أن نفهم العصر ومناهجه وأفكاره ، وأن نستعلى على هذا كله بما نقدمه عندما نقدم الفكر الإسلامى الجدير بالوصف بهذه اللفظة وهى لفظة الإسلام .

.. أما تحفظ د . عمارة على منهج المحدثين باعتباره ليس إلا الوقوف عند حدود النص فأحب أن أقول إن حديث أهل الحديث عن تقديم الحديث الضعيف على الرأى ، إنما كان يتعلق بالعبادات . والعبادات تؤخذ من الشرع أصلاً ، الذى يحدد العبادة ومقاديرها ومواقيتها وحكمتها . وليس للعقل أن يتدخل فى تحديد العبادات . ومن هنا وجد الفقهاء أنفسهم يبحثون عن النص ، لأن الذى يحدد العبادة إنما هو الله سبحانه وتعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم . ولذلك اجتهدوا فى البحث عن النصوص وتقديمها فى بعض الأحيان على ما يمكن أن يتوصل إليه العقل لأن العبادة اتباع أصلاً .

أما عندما ننتقل إلى مجال الفكر فإننا نجد أن أهل الحديث ليسوا فقط رواة للحديث ، ولكنهم كانوا أصحاب منهج فى النظر إلى العقيدة الإسلامية ، ينطلق من النص ويعمل العقل فى فهم هذا النص . فالإمام أحمد عندما جادل الجهمية أو الزنادقة لم يقدم حديثاً ضعيفاً أو فكراً ضعيفاً ، وإنما جعل العقل المسلم يتصدى مباشرة مستضيئاً بنور الوحى فى مجادلة أمثال هؤلاء . فالعقل لا يسقط عند هؤلاء ولكن لابد أن نحدد المستوى الذى نبحث فيه . ومن هنا فإننا لا نفصل بين ابن تيمية وبين الإمام أحمد وغيره من الذين أسسوا مدرسة أهل الحديث فى العقيدة والأخلاق . وإن كان لابن تيمية فضل فى زيادة المجال الذى حدده للمناقشة وشكراً لكم والسلام عليكم .

د . يحيى هويــدى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. ورد فى حديث د . عبادة كلمة « فلسفة مسلمة » كما استعمل

مصطلح الفلسفة الإسلامية القديمة فى مقابل الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

وأقول إننا أمام مصطلحات كثيرة . ولكن من الممكن أن يضاف إلى قائمة هذه المصطلحات مصطلح آخر حملته أنا على ظهرى منذ ربع قرن وهو « فلسفة قرآنية » ودعوت إليه باعتبار أن القرآن يقدم لنا رؤية فلسفية . وبالطبع سيثار اعتراض على هذا المصطلح يستند إلى القول بأن القرآن ليس كتاب فلسفة . ولكنى أقصد به رؤية فلسفية عالمية كونية للعالم وللإنسان يقدمها القرآن الكريم .

فإذا اتفقنا على هذا المصطلح فمن الممكن أن تكون الندوة نحو فلسفة قرآنية « بدلاً من » « نحو فلسفة إسلامية » .

وفى اعتقادى أن المصطلحات التى وردت فى المناقشات تشكك الأذهان . فهل نحن بصدد أنواع أو صور من الإسلام ؟ وهل نحن بصدد إسلام متعدد كما يدعى المستشرقون . هذه هى المشكلة . فإننى أقول : إننا بصدد إسلام متعدد بل بصدد مراحل تاريخية فى الحضارة الإسلامية فالفلسفة الإسلامية القديمة ، والفلسفة الإسلامية المعاصرة نقصد بها نظرة المسلمين القدماء إلى الفلسفة الإسلامية ، ونظرتنا نحن إليها .. وهكذا فنحن نعبر عن مراحل فى التاريخ .

وتبرز هنا أيضاً مشكلة أخرى .. وهى أننا أمام الحضارة الإسلامية ، والدين الإسلامى أيهما نطبق ؟ وباعتقادى أن الحضارة الإسلامية لم تبلغ قامة الدين الإسلامى وحتى فى عصرنا الحالى وظلت قزماً بالنسبة للدين الإسلامى . وهنا يبرز السؤال الضخم وهو : أى دين ؟! وكما قلت قبل ذلك فإن الدين والعقيدة الإسلامية فى حاجة إلى كثير من الضبط حتى يبرز كمالها وبهاؤها . وشكراً .

د . عبد الراضى عبد المحسن (قسم الفلسفة – دار العلوم) :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تتلخص كلمتى حول مصطلح وملاحظتين .

أما المصطلح فهو تحديد مشكلة ماهية الفلسفة الإسلامية ، وما هو الاسم الصحيح لها ؟ فقد سبق وأن طرح د . حامد طاهر فى كتابه « مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » هذه المشكلة ، وأجاب عليها « بأن الفلسفة الإسلامية هى تلك القوة الفاعلة فى المجتمع المسلم التى تقدم له أفضل تصور ممكن لأهم قضاياه ومشكلاته فضلاً عن المنهج الذى يسير عليه » ، وهو بذلك قد ربط الفلسفة الإسلامية بالمجتمع الإسلامى متفقاً فى ذلك مع ما طرحه د .

عبادة بأن الفلسفة الإسلامية هي خلاصة ونتيجة العقل المسلم فى إطار الوحى ومقررات الأصولية الإسلامية . إذن فلا غضاضة فى تحديد الفلسفة بهذا المعنى .

أما الملاحظة الأولى فهى حول ما طرحته أ.د . فوقية حسين من أن الفلسفة الإسلامية نتاج جهود المشائيين المسلمين . وأقول إذا طرحنا الفلسفة بهذا المعنى فأين سنضع جهود علماء مقارنة الأديان ، والأخلاق ، والمصنفين فى مناهج البحث ، وإحصاء العلوم والمتصوفة ، بينما طرح د . حامد طاهر تناول هذه المجالات جميعها . كما أن جهود المشائيين قد تناولتها سهام النقد والتعليق . حيث يذهب ابن تيمية – على سبيل المثال – إلى تكفير بعض المشائيين فيما ذهبوا إليه .

والملاحظة الثانية تتعلق بما طرحه د . محمد عمارة ، من أن منهج المحدثين منهج نصّى ولا يصح أن يقام عليه بناء عقلى . وهذا الطرح بدايته أن هناك تعارضاً بين النص والعقل وهذا أمر لم يطرحه أحد من قبل . ويقول الإمام ابن تيمية : « إن كل ما يطرحه العقلانيون باعتبار أن هناك تعارضاً بين النص والعقل إنما يعود فى المقام الأول على شبهات عقلية يعلم فسادها بالعقل الصحيح ، أو أن ذلك النص الذى يطرحونه معارضاً للعقل ، ليس منقولاً نقلاً صحيحاً » .. وقد تحقق بنفسه فى ذلك الأمر فى مسائل كالتوحيد والنبوات .... الخ .

كما قال د . عمارة : « إن المعتزلة هم الذين نشروا الإسلام » . وفى الحقيقة أن أحداً من قبل لم يقل بذلك . فلم يعرف عن أحد من المعتزلة أنه هاجر للدعوة إلى الإسلام فى بلاد اليونان أو غيرها .. حيث كان المعتزلة يعيشون فى بغداد حاضرة العالم الإسلامى فى ذلك الوقت . وشكراً .

* * *

واقعية المنهج الكلامي

د. عبد المجيد النجار

أستاذ بكلية الآداب - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الإمارات العربية المتحدة

واقعية المنهج الكلامى

ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة

تمهيـــد :

يوجه النقد الشديد إلى الفكر الكلامى فيما جنح إليه من إيغال فى التجريد عند معالجته للقضايا العَقَدية التي كانت قواما له ، وما يتصل بها من قضايا طبيعية وفلسفية استخدمت فى تلك المعالجة ، وقد عد بهذا التجريد فكراً عميقاً فى مواجهة المشكلات الأيديولوجية الفلسفية التى تجابه المسلمين من بداية نهضتهم الحديثة ، إذ إن هذه المشكلات متأتية من الواقع الجديد الذى طرأ على حياتهم إثر اتصالاتهم بالحضارة الغربية ، بينما ينسبح هذا الفكر فى فضاء من مشكلات ماضية لم تكن على صلة وطيدة بواقع المسلمين على عهد نشأتها بله أن تكون كذلك بالنسبة لواقعهم الراهن. ولهذا السبب اتخذ هذا الفكر الكلامى مهجورا من قبل أكثر المهتمين بالمشكلات الثقافية والأيديولوجية للمسلمين على هذا العهد ، بل اتُّخِذَ هُزُوًا أحيانا ، وذلك باعتبار أنه لا يصلح أداة للدفع فى سبيل النهضة الثقافية الإسلامية .

والحقيقة أن هذا الموقف من الفكر الكلامى انبنى فى الحكم عليه من تقويم سطحى اقتصر على الصورة التى انتهى إليها هذا الفكر لما آل إلى الضعف والجمود شأن الفكر الإسلامى عموماً ، وهى الصورة التى آلت إلى أجيال هذا القرن عبر الثقافة الموروثة عن عهد الانحطاط ، تغافلا فى ذلك عن التطور الذى كان فيه الفكر الكلامى حيا فعالاً فى مواجهة مشاكل حقيقية ألمت بالمسلمين فى حياتهم الثقافية العقدية ، وهو ما فوت على الفكر الإسلامى المعاصر فرصة الاستفادة من الدور المهم الذى قام به الفكر الكلامى فى ذلك التطور متمثلا فى مد الغزو الفكرى والعقدى الذى تعرضت له العقيدة الإسلامية ابتداءً من أواخر القرن الأول وتوطيد أيديولوجية إسلامية متينة ثابتة .

إن الصورة التى وصل عليها علم الكلام إلينا هى صورة مدرسية بدأت فى التكون لما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع ، فحينئذ أخذت القضايا الكلامية بالتقرير والترتيب

وفق تصور عقلى لمنطقية مجردة فى الترابط بينها ، فنسق علم الكلام على الوضع الذى دون به فى كتب ما بعد القرن الخامس وجردت مسائله من ملابساتها الواقعية المتمثلة فى النوازل والأحداث التى منها كان ظهورها ، وحررت بأسلوب تقريرى جاف لا أثر فيه للسياق الواقعى الذى نشأ فيه .

أما قبل ذلك التاريخ فإن علم الكلام منذ نشأته لم يكن على هذه الصورة ، بل كان حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية فى مصادرها النصية من جهة وبين ماجرى فى واقع المسلمين من توترات بين المثل الإسلامى وبين مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية ، وما هجم من مقولات الأديان والثقافات القديمة من جهة أخرى . وقد كان هذا التدافع جدلا حيا ينبى فيه الفكر الكلامى الأيديولوجية الإسلامية بحسب ما تقتضيه التحديات الواقعية أحداثا ومقولات ، فيؤسس الرؤية الإسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحى ، ويصد غازيات الأقاويل بتزييفها بالحجة العقلية أيضاً .

ولذلك فإنه من المهم أن يقع درس علم الكلام وهو فى طوره الأول المتصف بالحيوية والواقعية لتبين المنهجية الجدلية التى كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ من مشكلات فى واقع المسلمين معالجة عقدية ، فإن الوقوف على هذه المنهجية فى خاصيتها الواقعية مدخل أساسى لتقويم علم الكلام فى مدى ما أسهم به فى تثبيت أيديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضارى العام وفق متطلبات الوحى ، كما أنه مدخل للاستفادة منه فى ترشيد الفكر الإسلامى اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه ، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحى ضمن واقع عالمى متداخل . وهذا ما سنحاول بيانه من خلال العناصر التالية :

واقعية المنهج الكلامى قبل القرن الخامس:

نقصد بالواقعية فى منهجية الفكر الكلامى ما كان لهذا الفكر فى بنيته وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة فى حياة المسلمين فكريا وسلوكيا ، وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامى ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته فى أوائل القرن الثانى فكراً واقعيا شديد الواقعية . إذ تعتبر قضاياه كما سنبينه بعد حين ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامى بسبب ثقافى أو سياسى أو اجتماعى ، وأحدثت به توترًا على نحو أو على آخر باعتبار ما اتخذ هذا المجتمع لنفسه من مرجعية شاملة هى مرجعية الوحى الدينى ، فنشأت القضايا الكلامية تعالج

ذلك التوتر فى حياة المسلمين ، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحى .

وقبل أن نفصل مظاهر الواقعية ، من المهم أن نشير إلى أصلين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامى كان لهما أثر بين فى صفة الواقعية التى اتصف بها الفكر الكلامى من حيث إنه فكر استحدث للحفاظ على أصول هذا الدين وهى الأصول العقدية التى تتفرع منها سائر فروع الأحكام والتعاليم الأخرى .

الأول : هو الترابط الشامل فى الدين الإسلامى بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر السلوك الفردى والاجتماعى ، وهو ترابط يجعل هذه المظاهر لا تعدو أن تكون وجها عمليا لحقيقة العقيدة ، حتى إن كثيراً من المسلمين اعتبروا تعطيل السلوك متمثلاً فيما عرف بارتكاب الكبائر ناقصا لأصل الإيمان بالعقيدة ، مخرجا من الدين أساسا. وهذه الطبيعة للصلة بين العقيدة والسلوك تجعل النظر لمعالجة السلوك من حيث انحرافه عن تعاليم الوحى يمتد إلى النظر فى أصله العقدى ، وهو ما يؤدى بل قد أدى بالفعل إلى أن كثيراً من القضايا العقدية التى عالجها الفكر الكلامى كان منطلقها واقع السلوك فى المجتمع الإسلامى كما سنبينه بعد حين مما كان له مدخل كبير فى اتصاف هذا الفكر بالواقعية .

والثانى : وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها مما لم يستلزم قيام فكر عقدى شرحى مثلما هو الأمر بالنسبة لعلم اللاهوت المسيحى الذى انطبع بطابع شرحى فى سبيل تبرير تعقيدات المسيحية وغموضها[1] ، وإنما قام علم الكلام الإسلامى لغاية دفاعية إثباتاً للعقيدة الإسلامية وردا للشبه الواردة عليها كما يعكس ذلك التعريف الذى تناقله العلماء لهذا العلم من أنه « علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها »[2] . وهذه الغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامى مترصداً لما يفرزه الواقع الثقافى بما فيه مجانبة للعقيدة الإسلامية فيكون مدافعاً له ، وهو ما يجعله فكراً متصلاً بالواقع الجارى ، فانطبع بصفة الواقعية فى مناهضة التحديات الخارجية ، كما انطبع بالواقعية فى معالجة السلوك المنحرف عن الدين الناجم فى المجتمع الإسلامى كما ذكرناه آنفا . وإنه ليمكن تبين واقعية الفكر الكلامى فى المظاهر التالية على وجه الخصوص .

١ - واقعية النشأة والتطور :

ظهر الفكر الكلامى ليكون مميزاً متقوماً بالاحتجاج للعقيدة أوائل القرن الثانى على يد المعتزلة ، وإن كانت المطارحة العقلية فى مسائل ذات صبغة عقدية ظهرت قبل ذلك بنصف

قرن ، حينما وقع التداول فى « مرتكب الكبيرة » وفى « القدر » مما يمكن أن يعتبر إرهاصا مبكراً للفكر الكلامى .

ولم تكن هذا النشأة إلا استجابة لضرورات واقعية ملحة تمثلت فى مشكلات سياسية واجتماعية نجمت فى حياة المسلمين ، وباتت تهدد باستفحالها المطرد البناء الدينى الذى قام عليه المجتمع الإسلامى ، كما تمثلت فى تحديات دينية وفلسفية من أهل الأديان والفلسفات القديمة باتت تروج بين المسلمين وتهدد بنية العقيدة الإسلامية . فهذه المشكلات والتحديات دفعت الفكر الإسلامى فى سبيل الدفاع عن مرجعيته العقدية إلى أن يتجه إلى معالجتها معالجة كلامية ، فكانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة بمنزلة الاستجابة لتحديات ناجمة من صميم واقع المسلمين .

وإذا كنا ستتعرض بعد حين إلى شرح أمثلة للتناسب بين القضايا الكلامية وبين منابتها الواقعية ، فإننا فى هذا الموطن نود أن ندعم واقعية النشأة بحادثة لها دلالة عميقة فى هذا الشأن ، وهى الحادثة التى تناقلتها كتب الفرق الإسلامية على أنها تمثل المنطلق الأول لنشأة فرقة المعتزلة . وإذا كنا نعتبر أن الجذور الأساسية لنشأة هذه الفرقة تضرب بأسبابها إلى ما هو أعمق من هذه الحادثة[٣]، إلا أنه يمكن حسبانها النقطة الأخيرة التى لخصت تلك الأسباب الماضية، وأفاضت الكأس ، فأفرزت تيارا فكريا متميزا هو التيار الاعتزالى الذى يمثل نشأة علم الكلام . ومن ثمة اعتبرناها ذات دلالة عميقة فى هذه النشأة من حيث صلتها بالواقع .

وهذه الحادثة كما رواها الشهرستانى هى أنه : « دخل بعضهم على الحسن البصرى فقال له: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان .. وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »[٤] .

ويبدو من هذه الحادثة أن نشوء المعتزلة وهو نفسه نشوء الفكر الكلامى كان بسبب حل مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان ، وتعيين منزلة مرتكب الكبيرة منه ، وقد

كان هذا الأمر منشأ لفتنة كبيرة فى المجتمع الإسلامى اتخذت لها وجهتين : التذرع بالإرجاء فى إتيان الآثام والمعاصى حيث لا تضر مع الإيمان معصية ، والتذرع بتكفير المذنبين لإعمال القتل فيه كما فعل الأزارقة من الخوارج . وقد ربط البغدادى بين هذا الواقع وبين خروج واصل بن عطاء بقوله بالمنزلة بين المنزلتين ربطا سببيا حيث يقول : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التى ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان »[٥] . وبذلك يتأكد أن ظهور علم الكلام متمثلا فى الاعتزال كان معالجة تنظيرية عقدية لمشاكل واقعية سياسية واجتماعية[٦] .

وكما كان الفكر الكلامى واقعيا فى نشأته كان أيضاً واقعياً فى تطوره ، فقد كان تناميه فى الموضوع وفى المنهج محكوما بمقتضيات الأحوال الاجتماعية والثقافية . كما كان ترتيب مسائله فى الظهور بحسب ذلك أيضاً ، وهو ما تعكسه الكتب العقدية الأولى التى وصلتنا رغم أنها تعود إلى القرن الثالث مثل مؤلفات الأشعرى والماتريدى ، فقد كانت المسائل تعرض فيها عرضا أقرب إلى نسقها التاريخى ، وليس الترتيب الذى نجده فى الكتب المتأخرة بعد القرن الخامس إلا صنعة عقلية منطقية لنظم المحصول الكلامى فى سياق مدرسى .

وإذا أردنا التمثيل لذلك فإننا نجد أول المسائل الكلامية ظهوراً هى تلك المسائل ذات الصلة الوطيدة بالواقع الاجتماعى ، وعلى رأس هذه المسائل الفعل الإنسانى ومرتكب الكبيرة ، فقد كانت لهما جذور فى أحداث الفتنة منتصف القرن الأول ، ثم آل البحث فيها إلى التنظير العقدى أواخر القرن من قبل القدرية والمرجئة والخوارج لتصبحا النواة الأولى فى الفكر الكلامى لدى المعتزلة .

ومسألة الألوهية المتقومة بما عرف بقضية « الذات والصفات » لم ينشأ البحث فيها إلا فى القرن الثانى حينما طرحها واصل بن عطاء طرحا غير نضيج كما وصفه الشهرستانى ، وإنما أصبحت مسألة مهمة فى المداولة مع أواخر القرن الثانى مع إبراهيم النظام وأبى الهذيل العلاف المعتزليين . وكان نشوؤها متأخراً نسبيا بسبب أن القرن الأول لم يظهر فيه التحدى لعقيدة الألوهية فى المنظور الإسلامى مثلما ظهر فى القرن الثانى متمثلا فى عمل اليهود على نشر تجسيمهم والنصارى على إشاعة تثليثهم ، والمجوس على تسريب ثنائيتهم .

وقد كانت قضية النبوة أكثر تأخراً فى ظهورها كقضية كلامية ، وذلك لأن التحدى الوارد فيها إنما جاء من أصحاب ديانات الهند فى الأكثر ، وخاصة السمنية والبراهمية ، و لم يكن لهذه الأديان رواج ظاهر بالبلاد الإسلامية إلا أواخر القرن الثانى ، إذ أن .. «يحيى بن خالد البرمكى (ت ١٩٠ هـ) بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة ببلادهم، وأن يكتب له أديانهم فى كتاب، فكتب له هذا الكتاب»[٧] ، ولذلك فإن القرن الثالث شهد البحث المستفيض فى قضية النبوة من قبل المتكلمين دفعاً لما روجه منكرو النبوة وخاصة منهم ابن الروندى (ت ٢٨٩ هـ) وأبو بكر الرازى (٣١١ هـ).

والمسائل الطبيعية التى أصبحت جزءا من الفكر الكلامى لم ينشأ البحث فيها إلا حينما تفشت الفلسفة اليونانية فى المجال الثقافى الإسلامى من قبل الفلاسفة الإسلاميين وخاصة منهم الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) ، فحينئذ أصبح علماء العقيدة يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات فى إثبات العقيدة ردا على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية . وهكذا يبدو أن الفكر الكلامى كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما يطرأ من مشكلات واقعية بتنظير عقدى ، ولم يكن متولدا من فكر فلسفى مجرد .

٢ – واقعية الموضوع :

نعنى بها أن الموضوعات التى بحثها الفكر الكلامى كانت موضوعات ذات صلة متينة بما يجرى فى واقع الحياة الإسلامية ، وليس شأنها فى ذلك شأن الموضوعات الفلسفية التى كانت تطرح على المنهج اليونانى ، فليس ثَمَّ مسألة من المسائل الكلامية إلا تمثل رد فعل دفاعيا على حادثة ناشبة فى الحياة الاجتماعية تخل بأغراض الدين فيها ، أو مقولة طارئة من أهل المذاهب والأديان تنال بصفة مباشرة من العقيدة الإسلامية ، ولا يند عن ذلك ما يبدو لنا اليوم من مسائل موغلة فى التجريد لا تَمُتُّ إلى الواقع بصلة .

ولو أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد من المسائل الكلامية التى تبدو أكثر تجريداً من غيرها لرأينا على سبيل المثال أن قضية الفعل الإنسانى بين الحرية والجبرية قد أصبحت قضية كلامية لما تفشى فى المجتمع الإسلامى أواخر القرن الأول التعلل بالقدر المقدور فى إتيان المعاصى واقتراف الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلاً : «ظهر فى زماننا رجال يزنون ويسرقون ، ويشربون الخمر التى حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك فى علم الله»[٨] . وكذلك لما

أصبح بعض حكام بنى أمية يتعللون بالقدر فى تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس، مثلما ذكر من أنه لما قتل عمرو بن سعيد بن العاص على عهد عبد الملك بن مروان طرحت رأسه من أعلى القصر بين يدى جمع من أصحابه كانوا يترقبونه، وقال الذى طرحها للمترقبين: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[9]. فهذه الظاهرة الخطيرة فى سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة «الفعل الإنسانى» متمثلة فى القول بحرية الإنسان فى فعله ومسئوليته عليه، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل: معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، ثم طوره المعتزلة فأصبح أصلا من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل.

ولو انتقلنا إلى قضيتى الذات والصفات، وخلق القرآن، لوجدنا أنهما على ما يبدو فى الظاهر من افتقادهما للمبرر الواقعى قد كان البحث فيهما ردا على محاولات مسيحية ومجوسية كانت غايتها التشويش على التوحيد الإسلامى الخالص، وصولا إلى ضرب من التعددية التى قد تؤول به بمرور الزمن إلى عقيدة تعدد الإله.

فقد كان المسيحيون يثبتون لله الأقانيم الثلاثة، وهى صفات الوجود والحياة والعلم، التى تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة: الأب والابن والروح القدس، وكانوا يجادلون لهذه المقولة فى المجتمع الإسلامى، يرومون منها تحريف التوحيد إلى التثليث بتجسيد الصفات الإلهية، وهو ما حدا بالمعتزلة خوفا من هذا الخطر إلى القول بأن صفات الله هى عين ذاته وليست زائدة عنها، قطعاً فى ذلك لإمكانية أن تجسد آلهة كما يريد المسيحيون، ومن ثمة كان مبحث الذات والصفات.

وفى نفس السياق أيضاً كان المسيحيون يشجعون القول بقدم القرآن كلام الله لغاية الميل بعقيدة التوحيد إلى نوع من تجسيد كلام الله فى مظهر مادى كما تجسدت كلمة الله فى المسيح. وقد ذكر ابن النديم فى هذا أن العباس البغوى قال: «دخلنا على فيثون النصرانى، وكان فى دار الروم بالجانب الغربى فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب، فقال: رحم الله عبد الله، كان يجيئنى فيجلس إلى تلك الزاوية، وعنى أخذ هذا القول (إن كلام الله هو الله)، ولو عاش لنصرنا المسلمين»[10]. وبسبب خوف المعتزلة من أن يؤول القرآن إلى إله بصفة القدم طرحوا بشدة لا تخلو من المبالغة القول بخلق القرآن باعتبار أن ذلك القول يعصم من كل تعدد فى هذا المجال. وقد كان المأمون وهو المعتزلى يكتب إلى عماله منبها إلى هذا الأمر حيث جاء فى إحدى رسائله التى حررها وزيره أحمد بن أبى داود: «ومما بينه أمير المؤمنين برويته وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، ما ينال المسلمون من

القول فى القرآن ... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين فى عقولهم ألا يكون مخلوقا .. وضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى ابن مريم إنه ليس بمخلوق إذا كان كلمة الله »[11] .

وهكذا يبدو أن موضوعات الفكر الكلامى مهما بدت فى ظاهرها عقلية مجردة فإنها فى حقيقة نشأتها ، وفى صيرورتها طيلة قرون ثلاثة على الأقل كانت تعالج مشاكل حية تروم حلها على أساس عقدى بقطع النظر عما حف بتلك المعالجة من ملابسات ، وعما شابها أحيانا من مغالاة وشطط .

٣ - واقعية المنهج :

كما كان الفكر الكلامى واقعيا فى شأنه وتطوره وموضوعه ، كان أيضاً واقعياً فى منهجه ، فقد كان يستعمل الأساليب الاستدلالية التى تناسب التحديات المطروحة، ويطور من تلك الأساليب بحسب تطور التحديات .

وقد كان الاستدلال النقلى أول الأساليب التى استعملت فى الفكر الكلامى حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء العقدية فى الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية ، تأصيلا لهذه الآراء فى أصول الوحى بطريق التأويل ، أو ردا للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول . وقد ظل هذا الاستدلال النقلى مواكبا للفكر الإسلامى طيلة مسيرته فى الحوار الداخلى بين المسلمين[12] .

ولما نجمت تحديات أهل الأديان والمذاهب فى القرن الثانى نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلى فى الاحتجاج ، ذلك أن هذه التحديات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصورى ، فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرة لمعتقداتهم ونقدا للعقيدة الإسلامية ، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية فى مقابلة هذا التحدى ، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامى .

ولما استفحلت الفلسفة اليونانية فى الساحة الإسلامية فى القرن الثالث وانتشرت مقولاتها مختلطا فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية فى تفاعل تناصرى بين النوعين ، طور الفكر الكلامى من منهجه فأدخل فى دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل قضايا العلة والمعلول والجوهر الفرد وأمثالها ، واستخدمها مقدمات فى الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها ، وأصبح ذلك سنة ماضية فى هذا الفكر منذ أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) .

كما يبدو فى مدونات علم الكلام بعد القرن الثالث[١٣].

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامى يعالج من خلالها حادثات المشاكل الاجتماعية والثقافية فى المجتمع الإسلامى ، ويحقق فى ذلك نتائج هامة فى المحافظة على المرجعية العقدية للحياة الإسلامية ، حتى إنه لولا هذا الفكر بواقعيته لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظرا إلى شدة الهجمة التى تعرضت لها جهرة وخفاء من قبل الأديان والثقافات والفلسفات القديمة .

ولكن الانحدار العام الذى أصاب الفكر الإسلامى أصاب أيضاً الفكر الكلامى ، فأصبح ينزع منزع التجريد الذى ينشغل به عن مجريات الوقائع المتعلقة بـالأصول العقدية بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظرية فى المسائل القديمة ، واحتجاجات تتعلق بتحديات ماضية ، وميل إلى التأليف والترتيب للآراء والمقولات السابقة فى نسق منطقى مدرسى ، حتى إنه ليمكن القول إن الصلة كادت تفقد بين هذا الفكر وبين واقع المسلمين الذى لم يخل فى أى عصر من تحديات داخلية وخارجية تهدد مرجعيته العقدية على خلاف ما توهمه ابن خلدون فى نقده للفكر الكلامى حينما قال : « علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارى عن كثير من إيهاماته وإطلاقه »[١٤].

وإنه لمن العجيب من ابن خلدون — وهو المؤرخ للعلوم فى مقدمته — أن يحكم على دور الفكر الكلامى بالانتهاء من خلال ما آل إليه من وضع الجمود ، دون أن ينتبه إلى أن الواقع الجارى يستلزم إحياء ذلك الفكر ليستأنف المواجهة الحقيقية بالمناهج الملائمة لمستجدات التحديات ، ولم يكن العصر الذى عاش فيه خلوا منها ، بل كان المد المسيحى مستفحلا بالأندلس ، والمد الصوفى الباطنى مستفحلا بالمشرق ، إضافة إلى الأمراض الداخلية التى كانت تعانى منها الأمة الإسلامية ، والتى تمت بصلة قوية لأصول العقيدة ، مثل التواكل وبعض مظاهر الشرك وأمثالها من الأمراض .

نحو بعث للواقعية الكلامية :

إن السيرة التى عرضناها آنفا للفكر الكلامى فى واقعيته الفاعلة فى حل مشكلات المسلمين يمكن الاستفادة منها أيما استفادة فى بعث واقعية جديدة فى هذا الفكر يستأنف بها دوره

الحيوى فى علاج مشكلات المسلمين الراهنة ذات الصلة بالمرجعية العقدية . والحقيقة أن محاولات جادة فى هذا الخصوص ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب فى العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد فيه بداية تخلص من منهج الجمود فى عهود الانحطاط ، ثم توالت بعد ذلك المحاولات فى هذا الشأن كما تبدو فى كتابات الإمام حسن البّنا ، وأبى الأعلى المودودى ، ومحمد المبارك ، ومالك بن نبى ، ومحمد باقر الصدر ، ووحيد الدين خان ، حتى توفرت بكتابات هؤلاء وأمثالهم جملة صالحة تنير السبيل لمنهج كلامى جديد يتصف بالواقعية ، إلا أن الأمر يحتاج مع هذه البوادر العلمية إلى رسم ملامح لخطة نظرية لبعث واقعية الفكر الكلامى تستهدى بها الجهود المبذولة من قبل المفكرين الإسلاميين فى هذا المجال .

ومن البين بذاته أن رسم خطة منهجية علمية للفكر الكلامى لمعالجة مشكلات المسلمين الراهنة يستلزم أول ما يستلزم الوعى الدقيق بالمشكلات الراهنة التى يراد من الفكر الكلامى معالجتها ، والوعى الدقيق بطبيعة العقلية السائدة لمعرفة مداخلها التى يمكن منها التأثير للإصلاح والتقويم ، وعلى أساس هذا الوعى بالواقع تقترح خطة منهجية للفكر الكلامى تكون مواتية لذلك مؤثرة فيه . وهو ما سنحاول القيام به تاليا .

١ – المشاكل العقدية فى الواقع الإسلامى :

المطلوب من الفكر العقدى أن يعالج المشاكل التى تحدث فى الأمة متعلقة بالأسس العقدية العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التى تهتم بها ألوان أخرى من الفكر . ومن ثمة تكون مهمته ذات طابع أصولى كلى . وذلك هو المبرر الذى يدرج به ضمن الفكر الفلسفى بالمعنى العام .

والمتأمل فى الوضع العقدى الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التى تنتابه ترجع فى معرض تعددها وتنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذى تجمد فيه الفكر الإسلامى وانفصل عن مجريات الواقع ، ومن التحدى الثقافى الحضارى الغربى الذى واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن .

أما المشكلة الأولى : فهى الانفصال أو شبه الانفصال الذى وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية فى مختلف وجوه الحياة . فالدين الإسلامى هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنسانى بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعا عن

أصل من أصول العقيدة التى ستجمعها حقائق أساسية ثلاث : الألوهية والنبوة والبعث بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم ، وكل اجتهاد من اجتهاداته فى شئون الحياة مستمدا من أصول العقيدة ، جاريا بحسب مقتضياتها .

ولكن مجريات الواقع الإسلامى خلال عهد التراجع الحضارى أفضت إلى تراخ فى الصلة بين أصول العقيدة وبين مناشط الحياة المختلفة ، فلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع فى تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقدية ، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها فى ذاتها ، وضعف الشعور بغايتها السلوكية . وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية وبين مرجعيتها العقدية . وخذ إليك مثلا فى ذلك حقيقة التوحيد التى كانت فى عهود الازدهار الإسلامى تطبع حياة المسلمين كلها تشريعا وآدابا وفنونا وعمارة ، ثم أصبحت بعد ذلك منحسرة فى أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدى هو وحدانية الذات الإلهية ، وتقلص أثرها فى مناحى الحياة العملية .

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة ، وجعلوا يقتبسون منها ويقلدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقدية ترشد ذلك الاقتباس ، وتجعله فى إطار من الدين ، وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب وفنون وعلوم إنسانية وطرز عمرانية ، حتى إنه ليمكن القول إن الواقع الإسلامى اليوم يجرى على غير هدى عقدى ، ويصدر على غير قاعدة أيديولوجية إسلامية واضحة .

وأما المشكلة الثانية : فهى الغزو الأيديولوجى الغربى الذى استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساسا ، ومظاهرها السلوكية فى مختلف الحياة . وقد كان هذا الغزو الأيديولوجى شبيها بالغزو الأيديولوجى الذى حدث فى هذا القرن الثانى من قبل أهل المذاهب والأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفا حضاريا وفكريا ، واستعدى عليهم بمنجزات العلم ، وقوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها . تسخر فيه الفلسفة والعلم والإعلام جميعاً ، بل والتكنولوجيا المادية أيضاً .

وقد أحدث هذا الغزو الأيديولوجى أثره البين فى حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً . وهو ما يبدو فى المذهبية المادية التى تسربت إلى الشباب الإسلامى ، وفى العلمانية التى أصبحت مذهبا لكثير من النخب المثقفة فى العالم الإسلامى ، وهى التى تسيطر على الخطوط التربوية والاقتصادية والسياسية للأمة ، فانطبعت

هذه المظاهر كلها بطابع الأيديولوجيا الغربية إن قليلا وإن كثيرا .

وبين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يهيىء ضعف الرابطة بين الحياة العلمية للمسلمين وبين مرجعيتهم العقدية للتأثير الأيديولوجى الغربى ، كما أن هذا التأثير الأيديولوجى يوسع الشقة بين تلك الحياة ومرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكرى الثقافى أو على المستوى السلوكى العام ، فإذا بواقع المسلمين يجرى على غير أيديولوجية إسلامية بينة ، بل إن تلك الأيديولوجية فى صياغتها الفلسفية التى تستطيع بها أن تواجه التحدى ، وتهدى الحياة تكاد تكون غائبة .

أما البنية الفكرية الثقافية السائدة اليوم بين الناس فقد تغيرت كثيراً بالنسبة لتلك التى كانت سائدة فى عهود ماضية ، حيث أحدثت الثورة العلمية الصناعية انقلابا ثقافيا يكاد يكون عالميا ، ذلك أن العقلية الصورية التى كانت سائدة قديما حلت محلها منذ عهد ديكارت عقلية علمية تخضع فى الفهم والإقناع للبرهان المبنى على معطيات العلوم الثابتة رياضية وطبيعية . كما اكتسبت العقلية أيضاً صفة العلمية ، فأصبحت تنفتح فى الفهم والقبول للخطاب الذى ينطلق من معالجة المشاكل العلمية اليومية أكثر من انفتاحها للخطاب الفلسفى المجرد . لقد أصبحت هذه الخصائص سائدة فى العالم الغربى ، وهى فى طريق السيادة فى العالم الإسلامى الذى كانت له خصائص فى عهد ازدهاره الفكرى فى القرون الأولى بتكوين من القرآن الذى يجعل النظر فى الكون مدخلا للاقتناع العقلى .

وإنما أبرزنا هذه الخصائص فى بنية العقلية الحديثة إشارة إلى أن المنهج الذى استخدمه الفكر الكلامى بعد القرن الخامس أصبح منهجًا لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبنى على المنطق الصورى فى أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع وإنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها وإن خالفت الواقع . ولا زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المنتسبين إلى الفكر الإسلامى إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدى العام ، ويكاد يكون الخطاب الفكرى الإسلامى اليوم محكوماً بهذه التجريدية فى الخطاب .

٢- الأسس الواقعية للفكر العقدى الحديث:

إن المشاكل الأيديولوجية للأمة الإسلامية التى ألمحنا إليها آنفا بصورة موجزة تتطلب لمعالجتها فكرًا عقديا ذا خصائص واقعية تتناسب معها استهداء فى ذلك بالفكر الكلامى فى طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدى الثقافى بما يناسبه من الأساليب . ويمكن أن تكون

الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم متركزة فى محورين أساسيين يستقطب كل منهما جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدى ، وهما : واقعية الموضوع ، وواقعية المنهج .

أ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن يقوم الفكر العقدى الحديث بطرح القضايا والموضوعات التى تمثل مشاكل حقيقية تعيشها الأمة على المستوى الأيديولوجى ، وأن يكون ترتيبها فى الطرح من حيث الأهمية بحسب أهميتها الواقعية من حيث حجمها فى الإشكال وإلحاحها فيه .

إن البنية المأثورة فى الفكر الكلامى تشتمل على مقدمات وثلاثة محاور أساسية . أما المحاور الثلاثة فهى الألوهية والنبوة والبعث ، وتحت كل واحد منها فروع تتعلق به . وفى بعض مدونات علم الكلام تقسم هذه المواضيع إلى محورين : إلهيات وسمعيات ، إضافة إلى المقدمات الفلسفية والطبيعية .

وقد ألمحنا سابقا إلى أن هذه البنية لعلم الكلام تشكلت موضوعاتها بحسب الواقع القديم الذى يعود إلى ما قبل القرن الخامس ، وأن ترتيبها أفرزته عقلية مدرسية لا عقلية واقعية ، وهى لذلك لا تتلاءم بالتأكيد مع متطلبات الواقع الراهن لا من حيث طبيعة المسائل ولا من حيث ترتيبها .

فمن حيث القضايا والمسائل ثمة ثوابت لا يقوم الفكر العقدى بدونها ، وهى أساسيات العقيدة الإسلامية فيما تقوم عليه من إيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر الإلهى خيره وشره ، فهذه ستظل باقية ركنا ثابتا فى الفكر العقدى على مر العصور ؛ لأنها من جهة تمثل ركائز الأيديولوجية الإسلامية التى تتفرع منها كل وجوه المنظومة الفكرية والسلوكية ، وهى من جهة ثانية عرضةٌ للتحدى الأيديولوجى فى كل زمان مما يجعل الدفاع عنها أمرا ساريا بسريان التحدى .

إلا أن المنظومة المأثورة فى الفكر العقدى قد اشتملت على العديد من المسائل والقضايا ذات الصلة بالعقدية الإسلامية أفرزتها واقعية انقرضت بانقضاء زمنها ، فلم يبق اليوم مبرر لبحثها فى الفكر العقدى الحديث ، إلا أن يكون ذلك باعتبارها جزءًا من تاريخ الفكر الإسلامى ، فقيمة البحث فيها قيمة تاريخية وليست قيمة واقعية تسهم فى حل المشاكل الراهنة . ومن الأمثلة التى يمكن أن نذكرها فى هذا الصدد قضية الذات الإلهية فى علاقتها بالصفات ، وقضية خلق القرآن ، وتأويل الصفات الخبرية ، والمفاضلة بين الأنبياء وبين

الملائكة ، والمعاد هل هو جسمانى أو روحانى ، وأشباهها من المسائل التى لا تمثل اليوم إشكالات عقدية ولا علمية فى حياة المسلمين ، ولكنك تجد بعض الطوائف الإسلامية ما زالت تتشبث ببعضها متخذة منها محورًا للجدل ومنشطا للفكر العقدى يلهى عن المشاكل الحقيقية التى ترهق الواقع الإسلامى .

وفى مقابل هذه القضايا التى يقتضى الواقع الجديد أن تطرح فى مجال الاهتمام الآنى فإن قضايا كثيرة لم تكن مطروحة من قبل فى الفكر العقدى الموروث، ويفرض الوضع الراهن أن تطرح مجددا ضمن دائرة المنظومة العقدية الإسلامية فيتناولها الفكر العقدى بالبحث . وذلك يقتضى توسعة فى مجال العقيدة بالنسبة لما استقر عليه الفهم فى علم الكلام فى عهوده الأخيرة .

إن المفهوم الذى أصبح سائدا لموضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التى جاء بها الإسلام من حيث إن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبى بها . أما ما يتحمله المسلم بالسلوك فإنه غير داخل فى اهتمام الفكر العقدى ، وقد خلت مدونات علم الكلام فى صورتها الأخيرة منه بصفة كلية تقريبا . وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلة فى مجال البحث العقدى الذى تمحض للقضايا النظرية .

ولكن رغم هذا الفهم الذى ساد فى الفكر العقدى المأثور فإننا نجد فى مفهوم بعض القدامى من للفكرين الإسلاميين من ذوى الصلة بهذا المجال نطاقا لمواضيع علم العقيدة أرحب بكثير من النطاق الضيق الذى ساد ، بل إننا نجد منهم من وسع بحوثه العلمية فى العقيدة بما شمل القضايا ذات الخصوصية النظرية وقضايا أخرى ذات خصوصية عملية وأدرجها كلها فى صعيد البحث العقدى وأجرى عليها نفس المقياس .

ومما يلفت الانتباه فى هذا الصدد تعريف لعلم الكلام لم يورده أحد المتكلمين ، ولكن أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ) فى كتابه إحصاء العلوم حيث قال : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل »(١٥) وهو يقصد بالآراء مسائل العقيدة النظرية ، ويقصد بالأفعال مسائل الشريعة العملية ، فالفكر الكلامى يشمل عند الفارابى النصرة الاستدلالية لكل من القضايا التى جاء بها الوحى نظرية أو عملية ، فى حين اقتصر التعريف السائد على القضايا النظرية .

وعندما نعود إلى بواكير ما وصلنا من مدونات علم الكلام ومقالات الفرق فإننا نجد بعضها مصداقا لهذا التعميم فى موضوع علم الكلام كما حدده الفارابى ، حيث نجد بحوثا فى العديد من المسائل الشرعية العملية إلى جانب المسائل العقدية النظرية لا من وجه فقهى فرعى ، ولكن من وجه أصولى عقدى ، وخذ إليك فى ذلك مثلا كتاب « مقالات الإسلاميين » للإمام الأشعرى فى الجزء الذى رتبه على المقالات خاصة . فقد بحث فيه بنظر أصولى كمًّا هائلاً من القضايا النظرية والعملية .

ومن هذه السابقة فى توسيع موضوع الفكر العقدى يمكن أن نتخذ مستأنسا لتوسيعه اليوم حتى يغطى الحاجة الأيديولوجية للمسلمين ، فيصبح من مهام الفكر العقدى الاستدلال على قضايا تشريعية عملية كالانتصار لحرمة الربا ببيان ما ينجر عنها من الدمار الصحى والاجتماعى ، وكالانتصار لحلية التعدد فى الزواج ومقدرات الشريعة فى الحدود ببيان الفوائد التى تعود بها على الفرد والمجتمع ، وكذلك الأمر فى كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها والاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية ، ويستطيع الفكر العقدى الحديث بهذا الاهتمام أن يطاول فلسفة القانون الوضعى التى تعتبر رابطة بين القوانين الوضعية فى فصولها التطبيقية وبين خلفياتها الأيديولوجية ، وتبريرا لها على أساس تلك الخلفيات ، فهو يشبه أن يكون فلسفة تشريعية تؤصل القانون الشرعى فى منطلقه العقدى .

ويتصل بهذا الاهتمام لنصرة التشريعات العملية الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية لمشاكل الحياة المستجدة ، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى أن يؤصل على فقه بالواقع من جهة ، وعلى أساس من الالتزام بقواعد العقيدة الإسلامية من جهة أخرى تحريا فى ذلك كله لما يحقق المصلحة للأمة وهو ما يتوقف على نظر استدلالى هدفه الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية وبين كل الحلول التشريعية الاجتهادية المتعلقة بالحياة العملية ، ضمانا فى ذلك للالتزام بالمرجعية العليا فى كل تطور تنقلب فيه حياة المسلمين . وبهذا الاعتبار فإن مواضيع كانت تدرج سابقا ضمن علم أصول الفقه قد تصبح من مشمولات الفكر العقدى الحديث.

ومن المواضيع المهمة التى يمكن أن تدرج فى نطاق الفكر العقدى الحديث موضوع الإنسان من منظور كلى عام . وهو الموضوع الذى يتناول بالبحث : مبدأ الإنسان ، وقيمته الذاتية ومنزلته فى الكون ، وغاية وجوده ، ومصيره . فهذه المسائل لم تنل الاهتمام فى الفكر الكلامى الموروث إلا أن تكون جزئيات متفرقة فى ثنايا موضوعات أخرى[١٦] . وهى اليوم تمثل

مطلبا أساسيا فى التأصيل العقدى ؛ وذلك بالنظر إلى ما يشكوه العالم الإسلامى من مظاهر عديدة لامتهان الإنسان ، وإهانة كرامته ، وإهدار قيمته ، وبالنظر إلى ما تتقلب فيه حياة المسلمين على غير وعى بالمهمة التى من أجلها خلق الإنسان ، وعليه أن يسعى فى تحقيقها ، وذلك إما غفلة عن التعاليم الإسلامية التى جاءت فى ذلك ، وإما انسياقا بفعل التأثير الفلسفى الغربى فى هذا الخصوص .

ولا يخفى أن تأصيل أيديولوجية واضحة فى قضية الإنسان على أسس عقدية إسلامية أمر بالغ الأهمية ، باعتبار أن كل التشريعات التى تصرف شئون الحياة العملية تتوقف فى روحها وفى صياغتها على مقتضيات تلك الأيديولوجية ، فإذا لم تكن مؤصلة على أساس عقدى سليم جرت التشريعات على غير هدى من الدين . وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان فى الفلسفة الحديثة مبحثا مستقلا وأساسيا من بين مباحثها ، وعلى أساسه تنبنى كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدى إسلامى فى الإنسان يطاول مبحث الإنسان فى الفلسفة ، وتتأسس عليه التشريعات العملية .

وإذا كانت القضايا العقدية النظرية : الألوهية والنبوة والبعث لا تفقد أهميتها فى منظومة المواضيع العقدية الموسعة . فإن المواضيع التى ذكرناها آنفا ينبغى أن تحتل موقعا متميزاً فى اهتمام الفكر العقدى الحديث ، وذلك لأنها تقوم بالدور المهم فى حل المشكلة الأيديولوجية بالنسبة للمسلمين، كما تقوم بالدور المهم فى الإقناع بالإسلام بالنسبة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين .

أما دورها فى حل المشكلة الأيديولوجية فهو يتمثل كما أشرنا إليه فى أنها تصل بين السلوك العقيدة ، وتجعل الاجتهادات فى تطوير حياة المسلمين مستندة إلى سند متين من أصول الدين ، فلا تتفرق بها السبل ، وإنما تكون صادرة فى شتى مظاهرها عن وحدة أيديولوجية متقومة بعقيدة التوحيد الشاملة فتصطبغ الحياة كلها بصبغتها ، ذلك ما تحققه فلسفة الشريعة التى تنصر التشريعات الإسلامية عقديا ، وتضمنه أصول الاجتهاد على الوجه الذى بيناه ، وتفضى إليه قضية الإنسان فى بعدها القيمى والغائى والكونى ، إذ يقع فى إطارها تأصيل العديد من القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية والإنسانية عامة تأصيلا عقديا ، مثل قضية مستقبل الإنسانية ، والسلام العالمى والتلوث البيئى وغيرها . وبصفة جملية فإن هذه المواضيع الجديدة فى الفكر العقدى من شأنها أن توطد مرجعية عقدية ثابتة تصدر عنها كل تصرفات المسلمين ، وتحل فى ضوئها كل مشاكلهم .

أما دورها فى إقناع غير المسلمين بالإسلام ، وتبديد شُبَهِ المترددين من المسلمين فهو دور تقتضيه طبيعة البنية العقلية الحديثة المتصفة بالعلمية والعملية ، فهذه العقلية لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقانية البعث بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير ، وحقانية التشريع الأسرى والجنائى الإسلامى فإذا ما كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكونى والإحصائى والاجتماعى ، ومنطلقة من واقع المعاناة الإنسانية فى غياب هذه التشريعات فإن العقول تنفتح للقبول والاقتناع . وإذا ما حصل الاقتناع بها باعتبارها تصلح حلولا للمعاناة الواقعية المتأتية من النظام الربوى ، ومن التحلل الأسرى ، والإباحية الجنسية فإن ذلك يكون المدخل الحقيقى للإيمان بمصدر هذه التشريعات من نبوة وألوهية وما يقتضيانه من عقيدة البعث ، فيتحقق إذًا بالاستدلال على القضايا العملية ما يعجز الاستدلال التجريدى عن تحقيقه من إيمان بأصول العقيدة . وإن المد الإسلامى الحديث فى أوساط المثقفين من أهل الغرب تأتى فى أكثره من هذا الباب لا من باب الاستدلال النظرى المجرد .

ب – واقعية المنهج :

نعنى بها أن تكون الطريقة التى تقدم بها الموضوعات العقدية المستصحبة والمستجدة طريقة مبنية على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ضمانا فى ذلك ليكون الخطاب نافذا إليهم ، مقنعا لهم ، لا على أساس من أن الغاية هى الإقناع شأن المنهج الخطابى فى المنطق اليونانى القديم ، ولكن على أساس أن الغاية هى الإقناع بالحق .

وقد ذكرنا آنفا أن العقلية التى أصبحت سائدة هى العقلية العلمية العملية ، أى العقلية التى تقتنع بالأسلوب الذى يستخدم معطيات العلم التجريبى ، والذى يستخدم أيضاً معطيات الواقع الإنسانى فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ، وفيما تنجم فيه من مشاغل ومشكلات ، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات . فالواقع الكونى والواقع الإنسانى هما المادة الصالحة لأن تتخذ منها مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة .

وليس هذا المنهج بدعا فى الثقافة الإسلامية ، بل هو منهج قديم فيها ، فالقرآن الكريم بنى خطابه الإقناعى على أصول الواقعين الكونى والإنسانى . وهو ما يبدو فى استخدام الآيات الكونية مقدمات فى الاستدلال على حقائق العقيدة ، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية فى الإقناع بما يبشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده ، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان فى حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية(١٧) .

ويمكن أن تعتبر مما يندرج فى هذا المنهج من جانبه العلمى ما أدخل فى علم الكلام من مسائل طبيعية تمثل فى الزمن القديم معطيات علمية ، حيث استخدمت هذه المعطيات فى الاستدلال على مسائل العقيدة ، وذلك مثل مسائل الخلاء والملاء ، والجوهر الفرد ، والحركة ، والجوهر والعرض وما شابهها ، وإن يكن البحث فيها فى ذلك الزمن يكتسى صبغة أيديولوجية إلا أن أصل استخدامها كمسائل طبيعية يشير إلى منهج علمى فى الاستدلال على العقيدة يمكن استثماره فى بعض المنهج الجديد .

ويقتضى هذا المنهج الواقعى فى جانبه العلمى رصد نتائج العلم التجريبى فى دائرته الكونية ودائرته الإنسانية ، واستخلاص تلك الحقائق التى تنطوى على دلالة واضحة على مسائل العقيدة ، ثم بناء أدلة عقلية منها على تلك المسائل . ومن البين أن الحقائق العلمية بلغت من الثراء فى العلم الحديث ما تكون به مصدراً لا ينفد للاستدلال على حقائق العقيدة ، وهو مصدر متجدد بنمو الاكتشافات لقوانين العلوم ، ففى كل قانون جديد دليل جديد على تلك الحقائق ، وتبقى صياغته المنطقية للاستدلال والإقناع فى مهمة الفكر العقدى . وهذا القول يصدق فى حق المسائل العقدية النظرية ، كما يصدق فى حق المسائل التشريعية العملية من جهة إثبات حقانيتها كما بيناه آنفا . وربما قيل إن قوانين العلم ليست قطعية كلها ، بل بعضها قابل للتعديل بين الحين والآخر ، فكيف تتخذ منها أدلة على حقائق ثابتة . والجواب أن الاستدلال بما قد يثبت خطؤه لا خير فيه بحسب قاعدة أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وإنما يستأنف الاستدلال عليه بما هو أقوى وأثبت من حقائق العلم .

كما يقتضى هذا المنهج فى جانبه الواقعى رصد مجريات الأحداث فى واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من الإحباط النفسى والاجتماعى والاقتصادى ، وما هو سائر إليه من مصائر مظلمة بسبب مناهج يتبعها فى حياته ناشزة عن الهدى الدينى فى توجيه السلوك البشرى ، وكذلك بيان الوجه المعاكس لها متمثلا فى المغانم الروحية والمادية التى يثمرها ذلك الهدى ، وإبراز ذلك كله فى استطلاعات ميدانية إحصائية ، ثم صياغتها فى استدلالات عقلية على حقانية القانون الإسلامى وبطلان مناقضاته من القوانين الوضعية بما يبرز أن حلول المشاكل التى يعانى منها إنسان اليوم فى المجال النفسى والاجتماعى والاقتصادى تمر عبر التشريع الإسلامى فى أسسه الأصلية الثابتة .

وليس من شأن هذا المنهج الواقعى الاقتصار على هذه الاستدلالات ذات الطابع الجزئى فى استخدام حقائق العلم الكونى ومجريات الأوضاع الإنسانية ، بل من شأنه أيضا أن يؤسس فلسفة توقيع لحقائق الدين المجردة ، على معنى أن يقوم الفكر العقدى الحديث بتأصيل قواعد تساعد فى

صياغة الحقائق الدينية المجردة صياغة تقوم بمعطيات الواقع فى حياة المسلمين حتى يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلا زمنيا على هذا الواقع فيما يشبه العمل الذى يقوم به المهندسون المعماريون حينما يرسمون أمثلة عمرانية يصوغون فيها من مطلوبات الناس ما يقوم على أساس من القانون الرياضى والفيزيائى فى علم العمران ، وما يستجيب فى نفس الآن لطبيعة الأرض التى يُراد أن يقام عليها العمران .

إن حقائق الدين حقائق مجردة وثابتة ، وظروف الحياة الواقعية متقلبة متغيرة ، وهى فى كل متقلباتها ينبغى أن تكون محققة لأغراض الدين المجردة ، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة دينية ، فيحقق الدين أغراضه فى توجيه الحياة ، والأدب المنهجى الذى تتم به تلك الصياغة هو مهمة الفكر العقدى وهى مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام الوافى بواقع الإنسان فى طبيعته وخفاياه والعوامل المؤثرة فيه ، ولذلك عددناها عنصرا من المنهجية الواقعية المطلوبة من هذا الفكر فى الزمن الراهن .

على أن المنهجية الواقعية التى نتحدث عنها لا تنفى أن يبقى الفكر العقدى على صلة بالمنهجية الفلسفية العقلية المجردة ؛ ذلك أن هذه المنهجية لئن تراجعت اليوم لفائدة المنهجية الواقعية فإنها لم تنقطع ، وهو ما يبرر استعمالها فى المجالات والأحيان التى تكون فيها مفيدة ، وتصل فيها إلى تحقيق الغرض . وكذلك الأمر بالنسبة للأسلوب العاطفى الروحى فقد يفيد مع بعض الناس وفى بعض الأحيان ، فلا ينبغى إهماله فيما قد يفيد فيه ، ولكن تبقى الصبغة العامة للمنهجية العقدية منهجية علمية عملية فإنه أنفذ فى واقع اليوم إلى العقول ، وأدعى إلى الإقناع ، وأصلح فى تسديد الواقع الإنسانى بالهدى الدينى .

إن الفكر العقدى الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامى السابق فى عهد حيويته ونضجه تجربته فى التعامل الواقعى مع المشكلات التى واجهت المسلمين أيديولوجيا . وتمثل تلك التجربة فى أصولها الفلسفية دون جزئياتها الفرعية ، فإنه يمكن أن يقوم اليوم بدور مهم فى البناء الأيديولوجى للمسلمين ، فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية ، تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية فى مختلف المجالات، فتستعيد حياة المسلمين وحدتها وانسجامها وقد تمزقت اليوم شر تمزق بين نموذج الانحطاط ونموذج الحياة الغربية ، فنبتت فيها المشاكل المعيقة عن تحقيق الخلافة غاية الوجود الإنسانى .

* * *

الهوامـش

(١) راجع : لويس غردى ، ج. قنواتي – فلسفة الفكر الديني ٣٩/٣٠٠٠٠ ،دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .

(٢) الإيجي والجرجاني – المواقف وشرحه : ١٤/١ (ط بولاق ، القاهرة ١٩١٣) .

(٣) راجع كتابنا (بالاشتراك) : المعتزلة بين الفكر والعمل : ١٨ وما بعدها . (ط الشركة التونسية للتوزيع/ تونس ١٩٨٦) .

(٤) الشهرستاني – الملل والنحل : ٤٧/١ (ط صبيح ، القاهرة ١٩٦٤) .

(٥) البغدادى – الفرق بين الفرق : ٩٧–٩٨ (ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣) .

(٦) راجع : الفونسو نلينو – المعتزلة (ضمن « التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية » ترجمة عبد الرحمن بدوى : ١٩١) . راجع أيضاً : فؤاد السيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : ٢٥ المرجع الأول (ط دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٥) والثانى (ط الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤) .

(٧) ابن النديم – الفهرست : ١٨٠ . (نشرة جوهانس رودجر ١٨٧١) .

(٨) طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة : ١٦٢/٢ (ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(٩) ابن قتيبة – الإمامة والسياسة : ٢٢ (ط الحلبى) .

(١٠) ابن النديم – الفهرست : ١٨٠ .

(١١) عن أحمد محمود صبحى – فى علم الكلام : ١٢٩/١ . (ط ٢ دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ١٩٧٤) .

(١٢) يظهر هذا الأسلوب جليا في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمى ، وكتاب « خلق أفعال العباد » للبخارى (نشر ضمن كتاب « عقائد السلف » تحقيق : على النشار وعمار الطالبى) .

(١٣) راجع . بحثنا « دور الفكر الكلامى فى نصرة العقيدة » . ص : ١٤٢ وما بعدها . (مجلة الكلية الزيتونية : تونس عدد :٤) .

(١٤) ابن خلدون – المقدمة : ٤٣١ (ط دار الشعب ، القاهرة) .

(١٥) الفارابى – إحصاء العلوم : ١٣١ (ط الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨) .

(١٦) راجع بحثا فى هذا الموضوع وأهميته العقدية ، ومقترحا مفصلا بمفرداته فى مقدمة تحقيقنا لكتاب « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » للراغب الأصبهانى .

(١٧) نذكر فى ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ (ق/ ٦–٨) وقوله تعالى : ﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ [آل عمران/١٣٧] وقوله تعالى : ﴿ قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم ﴾ [الأنبياء/٦٦] .

المناقشات على بحث د. عبد المجيد النجار
« واقعية المنهج الكلامى ومدى الإفادة منه فى العصر الحاضر »

د . محمود حمدى زقزوق :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحقيقة أن الموضوع المطروح فى منتهى الأهمية . ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الندوة ؛ لأنه ينقلنا من التجربة التى مر بها علم الكلام السابق ، إلى ما يمكن أن نضعه فى عصرنا الحاضر وهذا ما نقدره لصاحب البحث .

وفى الواقع أننى تابعت العرض ولم أقرأ البحث ، وكنت أستبشر فيه خيراً . ولكننى فى النهاية صدمت . والسبب فى ذلك أن علم الكلام – كما هو معروف – هو علم التوحيد وأصول الدين ، ولكن صاحب البحث ألغى ذلك كله وأراد لنا أن نركز على نقطة واحدة – يروج لها البعض الآن – وهى الانتقال من موضوع الألوهية إلى موضوع الإنسان ، أى من السماء إلى الأرض ، باعتبار أن هذا هو الواقع المعاش وبالتالى يجب أن يكون علم الكلام على هذا النحو . ولكن علم الكلام كان وسيظل علم أصول الدين ، وموضوع الألوهية هو حجر الزاوية فيه . وقد كان من أسباب نشأته احتكاك المسلمين بأصحاب العقائد والثقافات الأخرى . وكان له هدف مزدوج ، فهو من ناحية يهدف إلى تثبيت إيمان المسلمين بالأدلة والبراهين المختلفة التى تحميهم من خطر ما يفد إلينا من ثقافات أخرى ، ومن ناحية أخرى يهدف إلى حماية الدين بالرد على ما أثير ضده من أصحاب الديانات الأخرى .

وقد كنت أنتظر أن تكون المحاولات هى نفس هذه المحاولات مع مراعاة الظروف الحاضرة . ولست أدرى لماذا استبعد البحث موضوع الألوهية رغم أهميته فى عصرنا الحاضر الذى يوجد فيه إلحاد يحتاج إلى مواجهة من علم الكلام ، وهذه هى الإضافة التى يمكن أن يقوم بها هذا العلم فى العصر الحاضر . ومن هنا فإن إلغاء أو استبعاد موضوع الإلوهية وإحلال موضوع الإنسان كمحور رئيسى غير جائز . فإذا كان الإنسان هو المحور الرئيسى فى الفكر الغربى فإن هذا ليس صحيحاً على إطلاقه ولا يجوز لنا أن ننقل حرفياً ما هو موجود

فى بيئات أخرى إلى بيئتنا التى لها ظروفها الخاصة ، ولابد أن تتواءم واقعية علم الكلام مع البيئة الإسلامية المعاصرة .*

أما مسألة إدخال أصول الفقه فى علم الكلام ، فلست أدرى صلة أصول الفقه بعلم الكلام . فالثانى شيء عقائدى يبرهن عليه لتثبيت إيمان المؤمنين وحماية الدين . أما الأول فإنه شيء آخر تستنبط منه الأحكام . وهذه المسائل لابد أن تحدد . وشكراً .

د . عاطف العراقى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. هذا البحث نموذج آخر بقدر ما فيه من إيجابيات ، نجد فيه سلبيات لا حدود لها وأنا مازلت أصر على أنه لابد أن يكون أمامنا خطة منهجية – كما يفعل الغربيون – حتى نستطيع فى النهاية أن نصل إلى توصيات . إذ أننى أتوقع أن ينتهى الأمر بوضع توصيات ليست من داخل عمل الندوة .

وإذا جئنا للبحث المطروح فإن الباحث يشكر – بداية – على إشارته إلى استفادة المعتزلة من المؤثرات الأجنبية . فلولا هذه الاستفادة لما تمكنوا من الرد على خصومهم . وبقدر ما كان المسلمون متأثرين بالجوانب العلمية عند اليونان .. كانوا أيضاً متأثرين بالجوانب الدينية وإلاّ فمن أين أخذ المسلمون التصوف ، والفلسفة .. الخ .

ملاحظة شكلية .. حيث إننى لا أدرى لماذا الإصرار على استعمال كلمة الأيديولوجية التى ربما تشيع فى المجتمعات الاشتراكية دون بقية المجتمعات . وإذا كان بعض الأخوة قد طالبوا صباح اليوم باستبعاد كلمة فلسفة لأنها جاءت من الفرنجة .. فلماذا نصر على استخدام كلمة أيديولوجية . وأفضل كلمة عربية يمكن أن تستخدم بديلاً لها – كما قال د . زكى نجيب محمود – هى كلمة « الملة » . وهى أنسب تعبير عن هذه الكلمة وعندما نأتى إلى الجانب الكلامى نجد أن كثير من الباحثين قد تنبهوا إلى أخطائه فكم نبهنا ابن خلدون إلى أن المباحث الكلامية التى أثيرت فى الماضى ليس لها نفس الأهمية الآن . وكذلك نبهنا إلى ذلك د . محمد يوسف مرسى لأن المشكلات غير المشكلات . وفى مقابل ذلك توضع آراء متعاطفة مع علم الكلام وأقواها رأى د . على سامى النشار الذى كان يحلو له أن يسمى نفسه « زعيم الأشاعرة فى الشرق الأوسط » .

وقد أخطأ د . النجار عندما ربط الجانب العلمى بالمتكلمين . لأن من المعروف أن الجانب

العلمى عند المسلمين ارتبط بالفلاسفة أكثر من ارتباطه بالمتكلمين . فالإسهامات العلمية منسوبة إلى الفلاسفة وليس إلى المتكلمين . ثم مَن مِن المتكلمين كان له إسهامات علمية بقدر الإسهامات العلمية التى قدمها أمثال الكندى وابن سينا وابن رشد .

أما بالنسبة لاستبعاد بعض : الموضوعات ، فيبدو لى أن هناك تعسفاً فى استبعاد موضوع والإبقاء على آخر . فعلى أى أساس تم استبعاد بعض المشكلات واستبقاء موضوعات معينة ؟!

أتفق مع د . زقزوق فى تسمية علم الكلام بهذا الاسم . فنحن لدينا علم الكلام الذى يهتم بالإنسان فلماذا لا نسميه علم الإنسان ، ونأتى بعلم جديد دون أن نفرغ علم الكلام من الشىء الرئيسى الذى سُمى على أساسه ، وهى الجوانب الدينية والإلهية . وإذا نحينا هذه الجوانب فماذا سيتبقى من هذا العلم .

أما بالنسبة للباب الخاص بعلم أصول الفقه ، فأنا لا أدرى كيف أننى عندما أقرأ مثل هذه الأبحاث . أتذكر أحكام بعض المستشرقين على الأمة العربية فى الخلط والاضطراب فهل من المعقول أن يخلط باحث بين علم الكلام وعلم أصول الفقه ؟! فمن المعروف أن الذى حاول إدخال علم أصول الفقه إلى الفلسفة الإسلامية هو الشيخ مصطفى عبد الرازق . ومع احترامنا له فليس من الضرورة أن يأتى هذا العلم فى مجال الفلسفة الإسلامية . وحتى لو أدخل فيها لابد أن نميز بينه وبين علم الكلام .

هناك أيضاً تعميم فى استعمال كلمة « الغزو الغربى » حيث كان على الباحث أن يتنبه إلى أنه بقدر ما توجد أخطاء وقع فيها بعض الفريقين ، توجد إيجابيات كثيرة جدًّا له وعلى رأسهم أكثر المستشرقين . ولنعترف بهذا صراحةً ، ولا داعى لأن نغمطهم حقهم ؛ لأنهم خدموا الدراسات الفلسفية الإسلامية خدمة دقيقة . وشكراً .

د. حسن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. رغم إعجابى بالبحث فإننى أشارك د . زقزوق إحباطه من الثلث الأخير من البحث .. ولكننى أقول إن الباحث أبرز نقاطاً هامة جداً يمكن أن تكون مجدية في ما نحن بصدده نحو فلسفة إسلامية ، بصرف النظر عن النتيجة التى توصل إليها . والواقع أن كلام د. النجار جيد ولكنه ليس جديداً .. فقد كتبت فى نفس للوضوع بحثًا وكتاباً . أما البحث فقد نُشِر فى مجلة الدراسات العربية والإسلامية بعنوان «من قضايا المنهج

فى علم الكلام » وركزت فيه على العلاقة بين العقل والنقل وقلت : إننا يمكن أن نجدد المنهج الكلامى وبالتالى يمكن أن نجدد العلم . وكان الكتاب بعنوان « مدخل فى دراسة علم الكلام الإسلامى » وحوى نفس أفكار الباحث تقريباً . كما أننا لو راجعنا كتاباً مثل كتاب عفار ابن سفينة لوجدنا فيه الكثير من السمات التى تعرض لها الباحث ، ولكنه عرضها بصورة موظفة جداً وبلغة معاصرة .

وبرغم اتفاق مع الباحث فى عرضه لواقعية علم الكلام سواء من حيث النشأة أو التطور أو الموضوع أو المنهج ، فإننى أرى أنه من الظلم أن يقال إن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجرى كان مجرد مقولات عقلية أو تركيبات منطقية لا علاقة لها بالقضايا الحية التى كان لها تصدر كما كان الأمر فى الرعيل الأول . و فى هذا الإطار أشير فقط إلى كتابات تعكس علم الكلام حيا ونابضاً بالحياة مثل مقالات الأشعرى وكتاب أصول الدين لعبد الناصر البغدادى . ومن هنا فإننى أتحفظ على هذا القول .

تحدث الباحث عن التطور والمعاصرة والانفصال بين المرجعية العقدية والتطبيقات العملية والغزو الغربى . وفى الواقع أن الباحث رغم دخوله بهذه النقاط فى صميم البحث المعروض إلا أنه بدا متردداً ولم يحسن العرض .

أود أن أشير – قبل الدخول فيما يقترحه من منهج جديد أو موضوعات جديدة لعلم الكلام – إلى أن هذا الأمر ليس بجديد ، ويرجع تكراره إلى غياب ندوات تتابع الحركة الفكرية فى شرقنا العربى والإسلامى بوجه عام . فلم يناقش أحد الشيخ مصطفى صبرى – على سبيل المثال – فى كتابه « الله والعلم والعالم والإنسان » الذى حاول فيه أن يصوغ علم كلام جديدًا ، ويتصدى للمشكلات العقلية والعقدية والفكرية الجديدة بمنهج أصيل ينتمى للتقاليد الموروثة لعلم الكلام ، وفى الوقت نفسه لا يفرغ علم الكلام أو علم أصول الدين من أصول الدين ومسائل الألوهية التى لابد أن تُبنى عليها المسائل الإنسانية والكونية .

وفى هذا الإطار أشير إلى أن مسألة الارتباط بين علم أصول الفقه وعلم الكلام ليس وليدة العصر الحاضر ، ولكنها قديمة ومعروفة لدى المتخصصين فى علم الكلام وأصول الفقه فيما يسمى بالمقدمات الكلامية بأصول الفقه . ففلسفة القانون وقضية الحاكمية ... الخ كلها مسائل كلامية وعقائدية وتمثل أسساً ضرورية لبناء ما يسمى بعلم أصول الفقه ، فأصول الفقه ليس مسائل إجرائية فقط ولكنه فى الواقع يقوم على أمور أساسية عقدية أو كلامية .

ومن هنا لابد لنا من العودة للأصول العقائدية .

أما فيما يتعلق بما ورد فى البحث عن تجديد علم الكلام على أساس تجديد المنهج والموضوعات فإننى رغم ترحيبى بمسألة العناية بالإنسان كما صوّر د . زقزوق ، فإننى أعتقد أنها محاولة لإنزال الفكر الفلسفى من السماء إلى الأرض لكى يعتنى بالإنسان وما يحتاجه من حاجات أساسية . والواقع أننا لا نفكر أن الذى لفت انتباهنا إلى أهمية ذلك هو الفكر الغربى المعاصر .. فلا توجد حضارة فى العالم – كما قال د . عمارة – تستطيع فى فترات إزدهارها ان تتقوقع ، والعبرة هنا بقانون التفاعل الحضارى .

أريد أيضاً أن أشير إلى أننا نتجه عقلياً إلى العلوم التجريبية ، بينما نحن فى حقيقة الأمر نتكلم عن العلوم الإنسانية رغم أن كليهما يختلف عن الآخر . كما أريد أن أؤكد على أننا لن نستغنى عن الفكر الغربى . وفى نفس الوقت لابد لنا من العودة إلى الكتاب والسنة ولكن فى ضوء واقعنا المعاش . وإذا أردنا أن نبنى شيئاً ذا قيمة فلابد أن نحل أزمة العلاقة بين الدليل العقلى والدليل النقلى وهذا ما حاولت أن أقدمه فى البحث الذى أشرت إليه . وشكراً .

د . عبد الخبير عطـا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. اسمحوا لى أن أشير إلى أن علماء الكلام قد أسهموا فى العلم – فابن خلدون متكلم وله كتاب فى علم الكلام . وابن الهيثم متكلم وكان من كبار علماء الكلام ، ونفس الأمر فى الطوسى من علماء الرياضيات وغيرهم ... وشكراً .

د . أحمد فؤاد باشـا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشير بداية إلى نقطة عابرة فى البحث فقد ركز الباحث فى حديثه عن واقعية علم الكلام فى النشأة على أن علم الكلام نشأ استجابة للأحداث وتلبية للموقفين الأساسيين اللذين ذكرهما د . زقزوق وهما تثبيت الإيمان والرد على الخصوم . وأقول إن هذه الواقعية لم تكن مطلقة – ففى طور النشأة لم تكن مسألة خلق القرآن داخلة فى الواقعية على الإطلاق ، بل كانت تمثل جذوراً تاريخية لتأثر قديم بين المعتزلة وبين أهل الفقه والحديث . ولذلك كنت أود أن يشار إلى أن هذه الواقعية لم تكن مطلقة .

وفى قضية الذات والصفات عند المعتزلة ، أعتقد أنه لم تكن هناك حاجة ماسة للتشكيك والتأويل اللذين تعرض لهما المعتزلة . أما فيما يتعلق بقضية الاهتمام بالإنسان وضرب الصفح عن قضية الإلهيات فإننى أقول إن اهتمامنا لقضية الإنسان لا تمثل مسوغاً لتجاهل قسماً كبيراً

وهاما فى بناء الإنسان ؛ لأن سلوك الإنسان إنما يفسر من خلال معتقداته ، والمعتقدات لها آثارها على سلوكه وبناء فكره . وأعتقد أن هذه النظرة تثير شبهتين .. أولهما شبهة الأثر الغربى ، والثانى شبهة أن علم الكلام القديم لم يكن يهتم بالإنسان . وهذا وذاك مخالفان للواقع . ففى الوقت الذى دعا فيه الباحث إلى التحرر من التفكير الغربى تأثر هو نفسه بالاهتمام الغربى بالإنسان وأوحى بشكل غير مباشر إلى أن العلم فى شكله القديم لم يكن يهتم بالإنسان وهذا غير صحيح . وشكراً .

د . عبد الحليم عويس :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإن بحث د . النجار من البحوث التى تنطلق على أساس رد الفعل تجاه الغرب وليس على أن الإسلام هو الأصل . وبالتالى ينبغى أن نقرب الإسلام من الغرب ، بجعله يهتم بنفس الموضوعات التى يهتم بها الغرب . رغم أن الفلسفات الغربية لم تعد تدرس الإنسان – مثلاً – كإنسان اجتماعى طبيعى ودخلت به فى مجال اللامعقول دون اهتمام بفهم جذوره وحكمة وجوده .

لقد فهمت أن د . النجار قد ربط علم أصول الفقه بعلم الكلام وأدرج علم أصول الفقه فيه بعد أن حدد أنه ينبغى أن يكون مبحث الإنسان هو الاهتمام الأول لعلم الكلام . وإذا وافقنا على هذا الفهم يصبح ربط علم الكلام بعلم أصول الفقه سليماً . وليبقى علم الكلام هو علم الكلام . أما إذا أردنا أن نرد على الفلسفات الأخرى فلنسمِّ ذلك علم الحوار وليس علم الكلام حتى نحفظ لعلم الكلام موضوعه . أما الحديث عن علم كلام فإنه مازال يدور حول أفكار تقليدية كالرد على الذين ينكرون وجود الله والنبوة والحشر ، وهى نفسها الأفكار التى ناقشها وشرحها الأستاذ محمد قطب منذ عام ١٩٥٣ . وشكراً .

د . محمـــد عمـــارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية لم يسبق لى الالتقاء بالدكتور النجار .. ومع ذلك فإننى أريد أن أزيل مصدر الإحباط الذى عبر عنه د . زقزوق ود . العراقى و د . الشافعى .

فالدكتور النجار لم يقل إطلاقاً بتجريد علم الكلام من موضوعه وهو العقيدة ، وإنما اقترح توسعة قضاياه ؛ لأن هذه القضايا المقترحة تشغل عقل المسلم وواقع المسلم اليوم .

وفيما يتعلق بحديثه عن دلالات النشأة الأولى لعلم الكلام ، وكيف أن القضايا التى طرحت فى علم الكلام فى ذلك الوقت كانت تعيش فى واقع المسلمين الفكرى والحياتى .

فإننى سأضرب بعض الأمثلة السريعة . فقضية مرتكب الكبيرة التى كانت من أول القضايا التى ظهرت فى القرن الأول الهجرى ، لها علاقة وثيقة بما أحدثته الدولة الأموية من كبائر فى تحويلها لنظام الحكم من الشورى إلى الملكية . كما أن قضية الجبر والاختيار لم تكن قضية بيزنطية ، وإنما كانت تتعلق باحتماء الدولة الأموية بالجبرية كى تبرز التحويلات التى أحدثتها . .. أيضاً فإن الحديث عن الرزق والحلال كان مرتبطاً بالمظالم الاجتماعية والسلب والنهب الذى حدث للثروة الإسلامية فى ذلك التاريخ . كما أن قضية خلق القرآن كانت معروضة فى ذلك التاريخ فى الصراع حول موضوع التثليث . وكان لها مشروعيتها .

ومن هنا فإننا إذا كنا نريد التجديد فنحن غير ملزمين بالإتيان بمشكلات القدماء وإعادتها مرة أخرى ، ولكن علينا أن نفهم هذه المشكلات على أنها مشكلات عصرها ، ونتناول نحن مشكلات عصرنا ، وفى هذا الصدد نشير إلى ما صنعه محمد عبده فى رسالة التوحيد حيث ركز على قضية عالم الغيب لأنه يواجه حضارة تنكر عالم الغيب ، وركز على موضوع النبوة والرسالة لأنه يواجه حضارة تنكر النبوة والرسالة ، كما ركز على موضوع كيفية انتشار الإسلام ليرد على آراء المستشرقين فى هذا الصدد . ونخلص من ذلك إلى أن لكل عصر مشكلاته وقضاياه ولا يعنى التجديد التنازل عن صلب موضوع علم الكلام وهو العقيدة .

وفيما يتعلق بموقف المتكلمين من العلم ، أشار د . الشافعى إلى عدد من النماذج وأضيف إلى ذلك حديث الجاحظ فى كتاب « الحيوان » عن علماء الكلام ودورهم فى علم الحيوان ، والتجارب التى أقاموها وكيف كانوا يقدمون هذا العلم وهذه التجارب على الشعائر العبادية من منطلق اهتمامهم بمشكلات عصرهم . وأشير أيضاً إلى أن المناهج والتيارات الفكرية وعلوم الملل والنحل هى معالم فكرية حول القضايا الأساسية التى كانت تشغل العقل المسلم وتعيش فى حياة المسلمين فى ذلك التاريخ .

أعود فأنبه على أن التجديد لدى الباحث لا يعنى تجريد علم الكلام من موضوعه ، وإنما تناول مشكلات عصرنا . ولذلك فإننى أعتبر أن هذا الخط الأساسى فى هذا البحث يدخل ضمن موضوع الندوة بشكل جيد وطيب ؛ لأنه يقول كيف يمكن أن يكون تجديد علم الكلام إسهاماً نحو فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د . محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أضم صوتى إلى ما قاله د . عمارة . فالبحث طيب ومبشر بفكر إسلامى أصيل . ويدعو إلى تجديد منهج علم الكلام حتى يلائم واقعنا المعاصر . أما

ما يتعلق بملاحظات بعض الإخوة حول إزالة بعض موضوعات علم الكلام مثل مشكلة الألوهية بأبعادها المختلفة فإنى أعتقد أن الباحث يقصد أن هناك بعض القضايا التى تضخمت وترهلت فى علم الكلام وشغلت أذهان المتكلمين والمفكرين كثيراً و لم يصلوا فيها إلى نتيجة محددة . ومثال ذلك قضية العلاقة بين الذات والصفات التى يختلف حولها المعتزلة والسلف ، رغم أن القرآن قد حسمها .

نأتى إلى بعض القضايا التى آثارها الباحث وأعتقد أنه لم يكن على حق فيها .. فالباحث يطلب طرح قضايا جديدة من بينها حرية الإنسان .. وأتساءل : من الذى قال إن حرية الإنسان لم تبحث من قبل فى إطار علم الكلام القديم .. وأجيبه فأقول إن هذه القضية بحثت بحثاً تاماً لدى المدرسة القدرية والمدرسة الاعتزالية ، فالقدرية ترى أن الإنسان هو الخالق لأفعاله الاختيارية وأن الله لا يعلم بوقوعها إلا بعد وقوعها . ومن هنا أقول إن هذه القضية وحرية الإنسان ليست جديدة وبحثت من قبل .

فى قضية ربط أصول الفقه بعلم الكلام ، أقول : إذا كان علماء الكلام القدامى قد جعلوا هناك علاقة وشيجة بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام ، وإذا كان الواقع يغير ذلك ، فلماذا نستغرب أن طالب الباحث بإدخال أصول الفقه ضمن إطار علم الكلام ؟!

أما قضية عدم اشتغال علماء الكلام بالعلم التجريبى . فإنها مردود عليها « فالنظام » على سبيل المثال كان صاحب فكر تجريبى عملى ، و لم يكن عالم عقيدة فحسب ولعل هذا ينبثق من اعتقاد المسلمين القدامى فى أن البحث فى التجريبيات ليس منعزلاً عن العقيدة . وقد أوضح كتاب « المواقف » لعضد الدين الأيجى ، ذلك عندما أكد أن موضوع علم الكلام هو التوصل إلى معرفة الحق تبارك وتعالى .. وهذا التعريف يشمل كل الموجودات وكل المجالات سواء كانت تجريبية أو إنسانية . وشكراً .

د . عبد الحميد مدكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. يرى الباحث أن منهج علم الكلام كان منهجاً واقعياً من حيث الاعتماد على الأدلة الشرعية فى الجدل بين المسلمين ، ثم على الأدلة العقلية بعد الاتصال بالفكر اليونانى . والواقع أن علم الكلام فى هذه النقطة لم يكن واقعياً ، حيث كان الأحرى به – باعتباره دفاعاً عن العقيدة الإسلامية – التمسك بالنصوص الشرعية والعمل على أن تكون لها الأغلبية فى جملة ما يقدمه من الأدلة سواء فى النقاش الداخلى أو الخارجى ، ولكن الذى

حدث أن علم الكلام ابتعد – بعد فترة من نشأته – إلى حد كبير عن الأدلة الشرعية ، وأصبحت كتبه ، فى القرنين الخامس والسادس وما بعد ذلك ، تكاد تخلو من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ، وبالتالى قل نصيب الأدلة الشرعية من علم الكلام خاصة مع انتقاله إلى ساحة المعارك بين الفرق المختلفة كالمعتزلة والأشاعرة .

وبالنسبة لمسألة عزل علم الكلام عن موضوعه الأصيل ، فإننى أتفق مع د . نصار فى أن هناك بعض الموضوعات مثل موضوع الصفات الإلهية لم تكن ذات قيمة علمية وتثير الشبهات . ومع ذلك فإن هناك موضوعات ومباحث مثل النبوة وتفرد الملائكة من الممكن أن نستخدمها فى الرد على المذاهب المادية ، عن طريق استخدام الأدلة المناسبة مع الاستعانة بمعطيات العلم الحديث والمناهج الحديثة التى توصل إليها العقل البشرى .

أخيراً .. أشير إلى أن كتاب «الإمامة والسياسة» الذى اعتمد عليه الباحث ليس « لابن قتيبة » وإنما هو لغيره من الناس . وشكراً .

رئيس الجلسة :

لقد أثار بحث د . النجار الكثير من الاهتمام والمناقشة ، والمؤسف أن صاحب البحث غير موجود لكى يرد على هذه الملاحظات القيمة . ولذا فإننى أقترح عدم مناقشة البحوث التى يتغيب أصحابها ، مع الاكتفاء بعرضها فقط .. إذ إنه ليس من المفيد أن نسمع آراء دون الرد عليها . وشكراً .



المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين

د . أبو اليزيد العجمى

أستاذ مساعد فى الفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين

بين يدي البحث :

الحديث عن معالم حضارتنا فى إطارها الفكرى أو التطبيقى ليس اجتراراً لتاريخ نطرب لسرده ، ونتيه بروايته ، ولكنه بحث عن أصالتنا طريقاً إلى معاصرتنا ، أعنى قراءة الجهود علماء انطلقوا فيما قدموا من وعيهم بقيمة العلم ورسالة العالم المسلم الحضارية ، تنويراً للناس ، وخدمة للحياة ، هذه القراءة مقصود بها مراجعة أنفسنا بمواقفنا الحضارية الآن على أصل كان وجُرِّب ، وعزفه تاريخ الحضارة العالمية ، باحثين فيه عن ذواتنا ، تحديداً للهدف ، ومعرفة بالمصادر ، واختياراً للأسلوب الذى يجعل العالم الذى نعيشه يحس بوجودنا ، ويجعلنا نشعر بأننا نسهم فى حضارة بدلاً من أن نبكى حظنا أو نكتفى باستعارة أنماط حضارة غيرنا محاكاة أو إستهلاكاً لثمارها .

أقول القراءة المرادة وعى بتاريخ مضى ، وبحث بين بطونه عن واقع ينبغى أن يكون ، ورؤية لمستقبل يتخطى حواجز الإحساس بالضعف ، أو الشعور بالإحباط فى ضوء رسالة الإنسان فى الحياة تلك التى حددتها آيات كريمات وأحاديث موضحات ، ليكون الوجود الإسلامى رحمة للعالمين ، على قدم الرحمة المهداة .

وفق هذا الفهم انطلقت راغباً فى قراءة لجزء من حضارتنا ، مؤثراً الإيجاز على الإطناب مكتفياً بالإشارة عن التفصيل ، مذكراً بما لم أتناوله من جهود أهيب بغيرى أن يعاون فى إبرازها .

ولعل هذه الجهود التى نقدمها ونعلم مقدار تواضعها تعيد إلى أذهان شبابنا بعامة ورواد طريق البحث العلمى بخاصة ، تعيد إلى أذهانهم صورة مشرقة ولو نسبياً لتاريخ بذلت جهود متعددة لطمسه أو للتدليس فى روايته آملين بجهودنا هذه أن ننقذ شباب أمتنا وهم ثمارها المرجوة من الشعور بالإحباط أو انبتات الصلة بين يومهم وأمسهم وبينهما وبين غيرهم .

والله من وراء القصد ، والهادى إلى سواء السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــات منهجيــة :

بعد أن حددت لهذا البحث عنوانه الذى يفيد أنه حديث علمى حول المناهج الأخلاقية لدى السابقين ، كان لزاماً علىّ أن أحدد دلالات ألفاظه من الوجهة الاصطلاحية التى أعنيها ، وذلك ببيان ما يلى :

أولاً : أعنى بالمنهج معناه العام من حيث إنه وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة انطلاقاً من زاوية نظر لموضوع الدراسة ، دون دخول فى تفاصيل خاصة لأنواع المناهج كالتاريخى ، أو التركيبى أو الذاتى ، أو الكمى ، أو المقارن ، أو نحو هذا(1) .

واختيارى هذه الزاوية مبنى على هدفى من هذا البحث وهو إثبات أن الفكر الأخلاقى فى الإسلام ضبطته مناهج وضحت منطلقات أصحابها ووسائلهم وأهدافهم ، وهى مناهج لها خصائصها التى تميزها عن أى فكر إنسانى آخر ، ولا يضيرها أن لا تجىء على غراره .

ولا يعنى تطبيقى لهذا المعنى العام للمنهج تجاوز بعض التمايزات داخل هذا المعنى العام كأن يهتم أحد الأخلاقيين بمحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة الأخلاقية عند اليونان ، فيظهر أثر الفكر اليونانى عليه شكلاً ومضموناً مع محاولة الاحتفاظ بإسلامية فكره ، بينما لا يكون هذا الأثر بكامله لدى أخلاق آخر وقع فى دائرة آثر الشكل دون المضمون ، وإن بدا للبعض من خلال توجهه العام أنه يرفض الشكل والمضمون معاً . أو كان يهتم اتجاه آخر بزاوية معينة وهدف محدد داخل الهدف العام . فيختار لذلك أسلوباً معيناً متجاوزاً عن بعض المسائل التى لا تخدم اتجاهه فى البحث أو التوجيه الأخلاقى ، كما سيبدو إن شاء الله فى عرضنا لبعض النماذج المختارة .

ثانيـاً : أما دلالة السابقين عندى فهى القرون التى أخذ الفكر الأخلاقى فيها شكله الذى ميزه وحدده ، بدءاً من جهود مبكرة كانت مع نهاية القرن الأول الهجرى ، ومروراً بجهود للفقهاء والمحدثين والصوفية ظهرت أكثر ما ظهرت فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، ووصولاً إلى الفكر الأخلاقى عند المسلمين بعد أن احتك بغيره من الأفكار وكان الموقف من هذا الفكر الوافد حسب رؤية صاحبه قبولاً أو توفيقاً وبذا فإنى أعتبر نهاية القرن الخامس الهجرى نقطة تحدد دلالة السابقين فى هذا البحث .

ثالثاً : من الثابت أنه لا يوجد بين كتب الطبقات كتاب يرصد الأخلاقيين ، ذلك أن الاهتمام بالقواعد الأخلاقية فى الإسلام أنتج إسهامات علماء كثيرين فى هذا الباب ، فوجد بين الأخلاقيين محدثون[٢] وفقهاء[٣] ومتكلمون[٤] وفلاسفة[٥] وصوفية[٦]. لذا فإن دلالة مصطلح الأخلاقيين تنصب على إسهاماتهم حتي ولو كانوا قد اشتهروا بنسبتهم إلى طائفة من طوائف أهل العلم لا تحمل اسم الأخلاقيين .

والذى يهمنا بالدرجة الأولى أن تحمل هذه الجهود العلمية سمتها الإسلامى منطلقاً وغاية ، حتى وإن كان هناك اجتهاد فى مجال أسلوب المعالجة ومصادر تحديد المصطلح .

رابعاً : يتصل بتحديد المصطلحات أن أقرر أنه لابد من اللجوء إلى أسلوب الاختيار إذ ليس من الممكن أن يتسع بحث كهذا لتناول كل المناهج بطولها التاريخى ، وكذا بعرضها داخل اتجاهات ، فضلاً عن تحليلها منهجياً ، ولعل هذه التفصيلات تكون عملاً آخر لنا أو لغيرنا ، والله المستعان .

* * *

المبحث الأول

نظرة الدراسات المعاصرة إلى الفكر الأخلاقى لدى علماء الإسلام

يعرف تاريخ الفكر الإسلامى المعاصر عدداً هائلاً من البحوث والدراسات التى اهتمت بشكل أو بآخر برصد حركة الفكر الأخلاقى لدى السابقين ، محاولة للتأريخ وتقييماً لهذا الفكر فى جانب الأصالة ، وقد تنوعت هذه البحوث والدراسات تنوع منطلقات أصحابها وتنوع أسلوب المعالجة ، فجاء بعضها معارف عامة ، وبعضها محاولات للتأصيل ، وبعضها دراسات أكاديمية تعنى بالتدقيق والتصنيف ، ودراسة المناهج أكثر ما تعنى بشىء آخر[7] .

والمدقق فى هذه البحوث والدراسات يصل إلى ما يلى :

أولاً : وجود تيار ينكر أو يكاد ينكر وجود فكر أخلاقى لدى المسلمين قبل معرفتهم بالفكر اليونانى ، بحجة أن ما فى القرآن والسنة شىء مختلف تماماً عن علم الأخلاق كما يفهمونه ، وكمثال لهذا التيار نشير إلى دائرة المعارف الإسلامية مادة « أخلاق »[8] حيث يقرر كاتب المادة أن علم الأخلاق هو عبارة عن صفات الإنسان معروضة على وجه تعليمى ، كما يقرر أن هذا اللون من الفكر موجود فى الشعر ، وفى الفقه ، وفى القرآن والحديث .

ثم يصرح بما يظهر هدفه ورأيه « لكن علم الأخلاق منفصل عن كل هذا قائم بذاته » .

وينجلى الأمر أكثر حين يبين : « هو علم يتصل بالمتوارث من الفلسفة اليونانية » سواء وراثة شفوية نقلتها المدارس والأديرة فى مصر والشام ، أم أنها مدونة عن طريق الترجمة .

تأمل هذا السابق فى ضوء تصريحه « وبذلك لا يكون علم الأخلاق سوى الفلسفة المعروفة عند المشائين » .

وعنده أن أول الأخلاقيين العرب عبد الله بن المقفع ، وأهم الأخلاقيين بعده ابن مسكويه وإخوان الصفا ، والغزالى ونصير الدين الطوسى .

● وغنى عن البيان أن كاتب هذه المادة فى دائرة المعارف الإسلامية يدين بأنه لا فكر أخلاقى لدى المسلمين إلا بعد تعرفهم على الحكمة الفارسية كتمهيد ، والفلسفة اليونانية كرافد ، ولذا فمن اهتم بالأخلاق من المسلمين — على قلتهم كما يزعم — جاء فكره صدى للأخلاق عند اليونان . بمصطلحاته وتقسيماته للفضائل ، وماعدا ذلك فنصح ووعظ دون مستوى العلم .

وفى بداية هذا القرن (العشرين) كتب الأستاذ أحمد أمين كتابه « الأخلاق »[٩] الذى أشاع بذرة التشكيك فى وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام يستحق الدراسة[١٠].

ذلك أنه يرى أن الإسلام لا يعرف المذاهب الأخلاقية معللاً ذلك بأن القرآن والحديث كفيا المسلمين النظر فى المسائل الأخلاقية ، وأن ما فى القرآن والحديث من توجيهات أخلاقية لا يصلح لإقامة مذهب خلقى بالمعنى الفلسفى ، إذ لا يعدو أن يكون طائفة حكم وأمثال ومواعظ[١١].

هكذا يقترب أحمد أمين من كارادى فو . ويؤكد هذا حين يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجد لدى ابن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » وإن كان مزيجاً من آرء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ، وأنه حين حاول التوفيق بين هذه الآراء وبين الآداب الإسلامية عز عليه هذا المطلب[١٢].

وهو يضم إلى ابن مسكويه إخوان الصفا حيث يمثلون مع ابن مسكويه الفكر الأخلاق فى الإسلام[١٣].

ولا نعلق بأكثر من أن هذا التيار حين ينكر وجود فكر أخلاقى لدى المسلمين قبل الترجمة يقع فى خطأ تاريخى وخطأ منهجى ، إذ التاريخ يثبت وجود فكر أخلاقى لدى المسلمين فى فترة مبكرة ، كما يثبت أن توجيهات القرآن الكريم هى مبادىء أخلاقية تقيم فكراً أخلاقيًّا وفق المصطلح القرآنى ، كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله .

أما الخطأ المنهجى فهو التجاوز الذى اتسم به هذا التيار حيث حصر الفكر الأخلاق فى الإسلام فى بعض عناصره ، معمما فى الحكم ، وفى ذلك مخالفة للمنهج العلمى الصحيح .

ثانياً : كذلك يلحظ المتأمل لهذه الدراسات أنها تفتقد الاتفاق على من يمثل الفكر الأخلاقى من هؤلاء السابقين . فبينما يرى أحمد أمين أن ابن مسكويه وإخوان الصفا يمثلان الفكر الأخلاقى الدقيق ، نجد الدكتور توفيق الطويل فى حديثه عن الأخلاق الإسلامية يرى أن هناك قمتين بارزتين هما ابن مسكويه من جهة ، والصوفية فى القرون المتقدمة من جهة أخرى « وقد بلغت فلسفة الأخلاق كمالها عند ابن مسكويه من ناحية وصوفية الإسلام الذين فلسفوا التجربة الروحية التى عاشوها من ناحية أخرى »[١٤].

فإذا جئنا إلى باحث آخر وجدناه يقرر أن البحث الأخلاقى لم يأخذ حظه من الدراسة

إلا بعد اتصال المسلمين باليونان بل ويقرر أنه حتى من تكلم من فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى فى حديثهما عن السعادة فإن بحوثه جاءت فى سياق يشتهر صاحبه فيه بغير البحث الأخلاقى .

وهذا الباحث يرى أن من يمثل الفكر الأخلاقى فى الإسلام ابن مسكويه من جهة ، والغزالى من جهة أخرى ، باعتبارهما أبرز الاتجاهات وإن كان يذكر بجوار هذين بعضَ الأسماء كالراغب الأصفهانى ، والماوردى وابن حزم(١٥) .

وإذا كانت هذه المؤلفات قد ركزت على اعتبار ابن مسكويه بداية الفكر الأخلاقى أو محوراً هاماً فيه دون أن تتفق على من يمثل الفكر الإسلامى فى هذا الصدد فإنك تجد دراسة علمية جادة تحصر الفكر الأخلاقى المتسم بسمات الإسلام فى جانبين هما :

١ – المعتزلة باعتبارهم أصحاب المذهب العقلى فى الفكر الإسلامى .

٢ – الصوفية باعتبارهم أصحاب المذهب الذوقى فى الفكر الإسلامى .

وهذه الدراسة تصنف ابن مسكويه وإخوان الصفا ضمن المذاهب التلفيقية(١٦) .

هكذا تنظر الدراسات المعاصرة إلى الفكر الأخلاقى لدى السابقين من علماء الإسلام ، بعضها ينكر هذا الفكر أو يكاد ، وبعضها الآخر يؤمن بوجوده . لكن الاختلاف يقع فيمن يمثل هذا الفكر ، فيقول البعض بأسماء ويقول الآخرون بغيرها . ومن الاختيار تبدو وجهة الاعتراف أو الإنكار للأثر اليونانى كمصدر من مصادر الفكر الأخلاقى لدى المسلمين .

● لكن الأمر فى عمومه يشير إلى اضطراب فى تقييم فكر السابقين ، هذا الاضطراب له أسبابه وبواعثه ، الأمر الذى يقضى بالإشارة إليها قدر ما يتسع السياق . .

●● هذا الاضطراب لماذا ؟

فى ظنى أن الذى أوقع بعض الباحثين المسلمين فيما وقعوا فيه من إنكار أو تقليل من شأن الفكر الأخلاقى عند المسلمين ، وأن الذى أوقع البعض فى عدم استيعاب إسهامات علماء المسلمين فى هذا العلم ، أقول فى ظنى إن ذلك يرجع إلى عاملين اثنين :

العامل الأول : هو سيطرة الرؤية الاستشراقية لعلم الأخلاق على بعض مفكرينا ودارسينا ، الأمر الذى يتضح حين نعلم أن فلاسفة الغرب يكادون يجمعون على أن الفلسفة والأخلاق قد ابتدعتهما العقلية اليونانية ، وورثها فى العصر الحديث فلاسفة الغرب يقول إميل بوترو : « ولد علم الأخلاق فى اليونان فى اللحظة التى استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية ،

وقد كانت بيد الدين ، وإن سقراط هو المؤسس الحقيقى لهذا العلم ، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة وهى أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية »[18] .

وهو المعنى نفسه الذى أخطأ فيه الأستاذ نويل ج كولسون[18] فى دراسته للقوانين الإسلامية حين فهم أن نصوص الأحكام الشرعية فى القرآن توجيهات أخلاقية فحسب لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة[19] .

إن هذه النظرة تبدو واضحة فيما ذكرناه من آراء للدارسين المعاصرين، وبصرف النظر عما بهذه النظرة النظرة من خطأ وعنصرية مردود عليهما بالتاريخ الذى يثبت لغير اليونان فكراً أخلاقياً ، ومردود عليهما بالمنهج حيث إنه من الخطأ الحكم على الحضارات بمقياس حضارة معينة ، أقول بصرف النظر عن هذا ، فإنك تجد التبعية واضحة لدى أولئك الذين ينكرون وجود فكر أخلاقى لدى المسلمين . حيث تكاد ألفاظ العبارات تتشابه إن لم تكن تتماثل مع ما يردده المستشرقون فى نظرتهم إلى فكر المسلمين فى تاريخه ومنهجه .

العامل الثانى : عدم وجود تاريخ واضح لعلم الأخلاق الإسلامى ، ذلك أنه برغم تنوع الدراسات منذ بداية القرن العشرين ، واهتمام بعضها برسم تاريخ العلم حتى إن بعضها يحمل عنوان تاريخ الأخلاق أو نحو هذا برغم هذا فإن مسألة التأريخ التى تتناول أصول هذا العلم من حيث المصادر أو تطوره من حيث الموضوعات والمنهج ، وأثره أو تأثره بغيره فقد ظلت هذه غير واضحة الأمر الذى أحدث بعض الاضطرابات فى تحديد المصادر أحياناً وتحديد المدارس أحياناً ، وربما انسحب الاضطراب إلى تحديد المناهج كذلك[20] .

أقول إن هذا العامل وهو غياب التاريخ الواضح لهذا العلم أدى إلى أن يبدأ البعض من ابن مسكويه متجاوزاً قرنين من الزمان قبله ، كما أدى إلى الاختلاف فى تحديد من يمثل هذا الفكر فى الإسلام فكان فى ذلك إغفال لإسهامات علمية دقيقة لا يؤرخ للعلم إذا تجاوز هذه الإسهامات[21]، وغابت بعض مراحل تطور هذا العلم لسبب أو لآخر .

المبحث الثانى
حقائق حول علم الأخلاق عند المسلمين

بدأ الاهتمام بالأخلاق فى الإسلام فى مظاهر شتى ومن زوايا عديدة ، إلى حد أن جعله بعضهم ديناً إذ فسر بعض المفسرين ﴿ وإنك على خلق عظيم ﴾ إنك على دين عظيم[٢٢].

ومن منطلق أن الأخلاق ضرورة اجتماعية ، وضرورة حضارية كان اهتمام الإسلام فى مصدريه الكتاب والسنة فى ربط الأخلاق بالعقيدة ، وفى رسم الصور المثلى للشخصية الخلقية ، ووضع المقاييس الأخلاقية ، وبيان حقيقة الإلزام والالتزام وكان فى هذه المبادىء ما يرد على أولئك الذين حاولوا أن يجردوا القرآن والسنة من عطائهما الفكرى والعقدى فى آن معاً ، وفى الرد من خلال الآيات والأحاديث دحضٌ لكثير من الأفكار التى نثرها الاستشراق فأصاب منها بعض أصحاب الدراسات المعاصرة .

وإذا كان هذا الاهتمام يثير سؤالاً مؤداه : هل أوجد هذا الاهتمام فكراً أخلاقياً له منهجه وخصائصه ؟ فإن الإجابة على هذا السؤال ينبغى أن تضع نصب عينيها الحقائق التالية :

أولا : كان النص الإسلامى فى الأخلاق كافياً فى الفترة الأولى (عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم) حيث فهم المسلمون منه قواعد السلوك ، ومعاييره تبعاً لفهمهم الدقيق للفظ النص الإسلامى ، ووعيهم بأحكامه وبمعانيه ، لكنهم لم يكونوا بحاجة إلى جلسات دراسة حول القيمة أو المعيار أو ما يشبهها من مصطلحات .

لكن ذلك لم يكن مانعاً لهم من التفكير حول المسائل الأخلاقية وقواعدها حين يقتضى الأمر ذلك ، فحين جدت على ساحة المسلمين أحاديث حول الإيمان والعمل ، وحكم فى مرتكب الكبيرة ، والجبر والاختيار وغيرها من القضايا التى قد تبدو قضايا عقدية وهى فى حقيقتها قضايا أخلاقية ، حين ذلك وجد عند المسلمين الفكر الأخلاقى فى فترة مبكرة أى قبل نهاية القرن الأول الهجرى ، وحسبنا أن نذكر رسالة للحسن البصرى ت ١١٠ هـ تسمى « فرائض الإسلام »[٢٣] تعتبر أقدم ما وصلنا من عمل اليوم والليلة فى الفكر الأخلاقى وتبعها فى مجالها أعمال مماثلة أو مشابهة مثل الزهد لابن المبارك والزهد للإمام أحمد بن حنبل ، والأدب المفرد للبخارى ، ويلحق بها ما جاء فى بابها من اتجاه المحدثين فى رصد النصوص والتذكير بها خطوة على طريق التذكير وإعادة الناس إلى مستوى أمثل .

ثانياً : هذا الفكر مر بمراحل تمثل نموه وحركته ، فقد بدأ باهتمام المحدثين بمكارم الأخلاق وعمل اليوم والليلة[٢٤]، ثم اتسعت الدائرة فشملت موضوعات أخرى لدى الفقهاء والمتكلمين كالحسبة ونظامها ، وكالجبر والاختيار ، واستمر هذا التطور حتى كان الاحتكاك الثقافى بين المسلمين وثقافات أخرى ، تحدد على أثر الموقف من هذا الاحتكاك مواقف بعض المسلمين قبولاً أو رفضاً أو اختياراً لمنهج معين .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تطور التأليف فى الأخلاق تطوراً تخصصياً حيث أفردت بعض الموضوعات بكتب مستقلة[٢٥]، وهذه مرحلة من الاهتمام متقدمة ومتخصصة .

ثالثاً : من الحقائق الهامة فى هذا الصدد أن الموقف من الفكر اليونانى لم يكن واحداً لدى علماء المسلمين ، ولذلك فإن بعضهم قبله وحاول التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبعضهم كان بعيداً عنه تماماً ، الأمر الذى يجعلنا نقول : إن موجة التعميم فى إيضاح الأثر اليونانى فى فكر المسلمين فى الأخلاق يعوزها الدقة فى الحكم والمغالطة فى التاريخ ، وللإنصاف نقول : قد نجد فى فكر بعض فلاسفة الإسلام أثراً واضحاً للفلسفة الخلقية اليونانية ، كما جاء فى حديث الفارابى وابن سينا ، والرازى الطبيب ، وابن مسكويه ، لكن ذلك لا يعنى أنهم كانوا سينطلقون فى بحوثهم الأخلاقية من رغبة فى سيادة الفكر اليونانى ، بل حاولوا التوفيق بين عقيدتهم وهذا الفكر ، وكان عدم توفيقهم متوقعاً ، لكن ذلك فى دائرة الاجتهاد الذى يخطىء صاحبه فيصيبه أجرا وإن كان هدفه إصابة الأجرين .

على أن هناك إسهام المعتزلة ببحوثهم فى الحسن والقبيح ، وحرية الإرادة ، والعدل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهى بمنحاها العقلى والدينى فى آن معاً بعيدة كل البعد عن الأثر اليونانى .

فإذا أضفنا إلى ذلك آراء السلف فى العقائد ، وتجربة ابن حزم مثلاً فى كتابه « الأخلاق والسير» كان لنا أن نقول : إن كثيراً من الفكر الأخلاقى لدى المسلمين منبثق منمصادرهم الأصيلة روحاً ومنهجاً ، ولا يقدح فى ذلك وجود بعض الآثار لدى غير هؤلاء من بعض الفلاسفة أو غيرهم .

ولعل تنوع المناهج لدى علماء المسلمين دليل على صحة ما نشير إليه.

رابعاً : هذا الفكر لم يكن وقفاً على طائفة من المسلمين دون أخرى ، بل أسهمت أكثر من طائفة فى بناء هذا الفكر ، فتنوعت زوايا النظر وربما المناهج أيضاً بتنوع ثقافة الكاتبين فى هذا الفكر دون أن يكون ذلك عاملاً من عوامل الاختلاف .

وإلى جانب المحدثين فقد أسهم الفقهاء بما عالجوه من موضوعات الحسبة والآداب العامة ، والحرمات والحريات وغيرها[٢٦] ، كما أسهم الصوفية بما كتبوه فى باب الآداب والأخلاق النظرية والعملية[٢٧] الأمر الذى جعل كثيراً من مؤرخى الفكر يضعونهم بين مصاف الأخلاقيين المسلمين ، كذلك أسهم المتكلمون بما أثاروه من قضايا أخلاقية كما أشرنا[٢٨] .

أما الفلاسفة المسلمون فقد كان حديثهم عن السعادة ، والفضائل الفردية ، والمجتمع الفاضل ، وبحوثهم فى النفس ، إسهاماً واضحاً فى هذا العلم[٢٩] .

ولم يقف الشمول عند المهتمين بالدراسات الإسلامية بل شمل كذلك أصحاب الدراسات اللغوية ، وما أمر الراغب الأصفهانى والماوردى ببعيد[٣٠] .

فإذا أضفنا إلى ذلك تجارب البعض فى هذا المجال كتجربة ابن حزم كان لنا أن نقول : إن الفكر الأخلاقى لدى المسلمين قد نبع من اهتمامهم بهذا الجانب باعتباره أمراً دينياً بالدرجة الأولى ، وإن هذا الفكر كان موضع اهتمام من كل أصحاب الاهتمامات العلمية تقريباً .

خامساً : ونظراً لتنوع إسهامات العلماء فى بناء الفكر الأخلاقى فقد تمايزت مناهجهم – كما سيتضح بعد قليل – ذلك أن الذين حاولوا التوفيق بين فكر غير إسلامى وبين القيم الإسلامية كان لهم نهج اختلف عن أولئك الذين رفضوا هذا الفكر غير الإسلامى تماماً كالفقهاء والمحدثين ، كما اختلف عن السابقين منهج أولئك الذين قبلوا شكل التقسيم اليونانى للفضائل لكنهم رفضوا المضمون ، بل جعلوا مضامينهم قرآنية وحديثية ، كذلك فإن جماعة الصوفية رغم أنّ أبرز ما اشتهروا به كان الأخلاق فإنهم نحوا منحى مختلفاً عن معظم من أشرنا إليهم ، ذلك أنهم قللوا الاهتمام بالنظر والدراسة وركزوا على الجانب العملى فى السلوك دون أن يغفلوا النظر تماماً ، وكان لهم بذلك منهجهم الذى تميزوا به كما تميز المتكلمون بمنهجهم . وهذا كله جاء صدى لموقفهم من الفكر الوافد عليهم أو الوافدين عليه . مما كان له أثره فى اختيار الأسلوب وأدوات البحث بعامة .

المبحث الثالث

نماذج من مناهج الأخلاقيين السابقين

ارتبطت مناهج الأخلاقيين باتجاهاتهم الفكرية من جهة ، كما ارتبطت بتطور الفكر الأخلاقى لدى المسلمين من جهة أخرى ، كل ذلك فى ضوء الموقف من الفكر اليونانى أو الفارسى أو الهندى قبولاً أو رفضاً أو وسطاً بين هذين .

ولأنه ليس من خطتنا أن نتناول كل المناهج لسعتها وضيق المقام عنها فإننا نلتزم مبدأ الاختيار بعد أن قررنا فى المبحث السابق وجود فكر أخلاقى لدى اتجاهات فكرية متعددة .

أهل الحديث (المحدثون) :

لقد كان هذا الاتجاه أقدم الإسهامات فى باب الفكر الأخلاقى لدى المسلمين ، وقد تنوعت داخله أشكال هذا الإسهام ، فمن كتب وأحاديث الأذكار وما ينبغى قوله فى الصباح والمساء وما يتصل بذلك من آداب وفضائل[٣١] . إلى كتب اهتم أصحابها بمكارم الأخلاق بعامة[٣٢] إلى كتب تخصصت فى جمع أحاديثها حول موضوع واحد وإن تعددت فروعه[٣٣] .

والمنهج الذى سلكه هؤلاء تبرز ملامحه فيما يلى :

أولاً : التركيز على النصوص حيث تذكر الآية أو الآيات يتبعها الحديث أو الأحاديث ، وذلك مسوغ علمياً لأن الناس كانوا قريبى عهد بهذه النصوص ووثيقى الارتباط بها ، وفى الوقت ذاته كان حذر العلماء من الرأى فى المسائل الشرعية مادام هناك نص موجود .

ثانيا : لم يخل هذا العمل من فكر فاختيار النصوص وترتيبها وتبويبها يدل على ذلك حتى بدت هذه النصوص كتاباً يذكر بالقيم الإسلامية كما يقول محقق عمل اليوم والليلة للنسائى .

إنه فى الواقع معجم المثل والقيم الإسلامية الشامل الذى أحاط بالجزئيات الصغيرة ليربى مجتمعاً وينشىء أمة قوية سليمة[٣٤] .

ولا يقدح فى ذلك ما قد يوجد لدى البعض من تكرار فى الأحاديث فى الأبواب المتشابهة لأن طبيعة الحديث الواحد قد يصلح تصنيفه فى أكثر من باب نظراً لألفاظه ومعانيه .

ثالثا : لجأ البعض إلى تعليق على النص منه أو عن طريق إيراد مأثور أو قول شهير حتى ولو كان لأصحاب الديانات الأخرى ، فالحسن البصرى فى رسالته التى تعتبر أقدم ما وصلنا من عمل اليوم والليلة يذكر ما يعتبره فريضة ويستدل عليه بآية من كتاب الله سبحانه

ثم يردف ذلك بحديث أو أكثر ، ثم يؤيد هذا بآثار توافرت لديه ، أو بقول شهير حتى ولو لم يكن لحكيم مسلم .

مثال ذلك يقول الحسن البصرى : الفريضة السادسة الإيمان بوعد الله تعالى وإتيان الرزق من الله تعالى لقوله تعالى : ﴿ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ﴾[٣٥] وقوله تعالى : ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾[٣٦] .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من انقطع إلى الدنيا وكله الله إليها ، ومن انقطع إلى الله كفاه مؤنته ، ورزقه من حيث لا يحتسب » .

وعن فرقد رضى الله عنه مكتوب فى التوراة : يا ابن آدم أما تستحيى ، تيأس من رزقى وأنا أرزق الغراب الأبقع فى وكره ، والدود فى البحر ، واعلم أن كل شىء من نبات الأرض ، ومن يأكله مكتوب عندى ، لا يخفى على منه شىء، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن رزق العبد يطلبه كما يطلبه أجله »[٣٧] .

رابعاً : خلو أعمال هؤلاء من المصطلحات غير الإسلامية وذلك راجع إلى الفترة المبكرة التى كتبت أو أمليت فيها بعض الأعمال إذ كانت فى نهاية القرن الأول الهجرى وبعدها بقليل ، كما أنه راجع إلى الخطة والهدف اللذين فى رأس هذا المحدث أو ذاك ، إذ كان الهدف أن تعود سيادة الأخلاق الإسلامية من خلال النصوص الدالة على ذلك قرآناً يفهمه الناس ويعملون به ، وسنة يحاكون أفعال صاحبها صلى الله عليه وسلم .

لذا لا نلمح فى أعمال كهذه اللغة الاصطلاحية اللهم إلا اللفظ القرآنى مثل الأخلاق ، الفضائل ، ونحو هذا .

كذلك خلت هذه الأعمال من التقسيمات التى عرفها المسلمون بعد احتكاكهم بأفكار وثقافات أخرى مثل تقسيم الفضائل والرذائل على نحو معين ، وعدد محدد .

وخلوها من المصطلحات أو التقسيمات التى أشرنا إليها يؤكد إسلامية هذا المنحى شكلاً ومضموناً ، كما يؤكد أنه بداية بسيطة للفكر الأخلاقى لدى المسلمين ، إذ وجود النصوص مجموعة ، ومرتبة ومبوبة ، وموضحة ببعض الآثار أحياناً عنصر ضرورى للبحث العلمى .

الصوفية ومنهجهم الأخلاقى :

احتل الفكر الصوفى مكاناً بارزاً بين الاتجاهات الأخلاقية لدى المسلمين ، إلى حد أن كثيراً من مؤرخى الفكر اعتبروهم مع غيرهم من المعتزلة ، أو ابن مسكويه ، أو غير هؤلاء

ممثلين للفكر الأخلاق فى الإسلام كما سبق أن أشرنا ، كما اعتبرهم كثيرون من مؤرخى الفكر ممثلين للأخلاق الدينية كذلك اشتهر الصوفية بمنحاهم العملى ، وتركيزهم على المران والممارسة ، لذا جاءت بحوثهم فى الأخلاق – على اعتبار أنها جوهر الدين – هيكلاً جديداً يبرز كثيراً من المعانى الإسلامية التى غابت عن أذهان غيرهم من علماء العصر ، فكان التصوف علماً للأخلاق يستمد وجوده من أن الأخلاق هى روح الإسلام(٣٨) . الأمر الذى جعلهم يقرنون الدين بالأخلاق فيجعلون الفروض فضائل يجب القيام بها ، كما جعلوا المحرمات رذائل وأمراضاً نفسية يتوقى منها ، وتحتاج إلى علاج(٣٩) .

وقد تحدثوا عن كثير من المفاهيم الخلقية لكن بلغتهم هم ومن منطلقهم هم ، فكان حديثهم عن الشخصية الخلقية من منطلق بيان الصفات التى ينبغى توافرها فى الشيخ والمريد باعتبار أنهما العالم والمتعلم ، وكان حديثهم عن شروط السلوك الخلقى لكن من منظور إسلامى كضرورة تعانق الصدق والإخلاص والصبر فى أى عمل خلقى .

وتحدثوا عن الفضائل والرذائل ، و لم تكن الرذائل عندهم هى أضداد الفضائل التى ذكروها بل سلطوا الضوء على رذائل كانت متفشية فى عصرهم فى القرن الثالث الهجرى وقبله بقليل ، كالسعى إلى الخلفاء ، وتأويل العلم لأغراض غير علمية ، وحب الشهرة من بعض العلماء وأمثال هذا .

الذى أريد أن أقرره إجمالاً هو أن الصوفية – بعد تميزهم كطائفة من أواخر القرن الثانى الهجرى – أثرت عنهم أقوال وممارسات واضحة الدلالة على أن لهم فكراً أخلاقياً ، يمثل مرحلة معينة من الفكر الإسلامى فى هذا الشأن ، وهذا الفكر الصوفى كان له أثره الواضح فى كثيرين بعدهم كابن مسكويه وابن حزم وابن القيم وغيرهم(٤٠) .

ولا شك أن فكراً بهذا التأثير له خصائص منهجية تميزه عن غيره من الاتجاهات ، تحديداً للهدف ،واختياراً للأسلوب ، وموازنة بين النظر والعمل ، الأمر الذى يوضحه أن نقول : إن لهذا الفكر فى باب الأخلاق النظرية والعملية ملامح منهجية تتمثل إجمالاً فيما يلى :

أولاً : لم يكن البحث الأخلاقى عندهم ترفاً علمياً ، لكنه تطبيق لأوامر دينية ، وخطة لإصلاح مجتمعاتهم التى ساءت أحوالهم ، ولذا فقد أثر عنهم نقدهم للعصر ، وتوجيهاتهم النصح للعلماء الذين يتكالبون على أبواب السلاطين ، كما أثر عنهم أقوال تحقق التوازن للأفراد الذين بهرتهم زخارف الترف فى الحياة حولهم ، وذلك بتذكيرهم بالحلال والحرام، وما تحبيه رعاية الله فيه من سلوك أو قول بل والخطرات كذلك .

ثانياً : حين تكلم الصوفية – عبر مجالس تربيتهم – فى المفاهيم الخلقية التى أشرنا إلى بعضها أو حين جاء حديثهم هذا عبر الوصايا أو النصائح أو الإجابات على الأسئلة ، نلحظ فى كل هذا ربطهم هذه المفاهيم بالصفات الإلهية ، سواء فى باب تحديدهم لمعنى الفضائل أم لحدود الشخصية الخلقية ، أم لشروط السلوك الخلقى ، وهذا كما يقول أحد الباحثين : « وهم فى هذا منطقيون مع أنفسهم مادام مصدرهم فى كل نظر وسلوك هو الكتاب والسنة ، وهما لم يتركا شيئاً مما يحتاج إليه المرء من الأدب مع نفسه ، ومع من يتصل بهم من أهله وإخوانه ، وفى صلته بربه ، إلا شرعا له وفصلا القول فيه»[٤١] .

ثالثاً : كان فهمهم أن السلوك صدى لفكر ينبثق من عقيدة ، دافعاً لهم على الاهتمام فى كل ما قدموه فى هذا المجال بالجانب السيكولوجى الذى عبروا عنه بإصلاح الباطن ، والصوفية لهم فى أدب النفس ، وفى الحديث عن أمراضها ، وعلاج ذلك ، وحديثهم عن القلب ، والسر ، والفؤاد ، والنية ، أقول لهم فى كل ذلك كلام جعلهم روادا فى مجال علم النفس الأخلاق ، أثروا به فى كثيرين ممن جاءوا بعدهم حتى ولو لم يكونوا من أصحاب الاتجاه الصوفى مثل ابن مسكويه أو ابن القيم مثلاً .

رابعاً : اهتمامهم بالعمل والممارسة الخلقية كان الهدف الأول ، وما كان حديثهم النظرى إلا تعليماً ينبغى أن يطبق ليكتسب قيمته وإلا فهو كلام ينتهى أثره مع نهاية نطقه ، وهذا المنحى العملى يضعهم فى مكانة خاصة عبر عنها دى بور بقوله : « وإذا تكلمنا عن التصوف فنحن نعالج نظاماً عملياً أساسه دينى أو روحى ، ولكن للأنظمة العملية صدى فى الفكر دائماً ، وهى تتخذ من ذلك صيغة نظرية ، ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ومن سالكين يقربون ما بين الإنسان وربه ، ويحاول هؤلاء أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ثم يظهروا خواص مريديهم عليها »[٤٢] .

ووفق هذا أثر عنهم أقوال نذكر منها : يقول ذو النون المصرى :

« إياك أن تكون للمعرفة مدعيا ، أو بالزهد محترفا ، أو بالعبادة متعلقا ، وفر من كل شىء إلى ربك » .

« ليس بعاقل من تعلم العلم فعرف به ، ثم آثر بعد ذلك هواه على علمه»[٤٣] .

وأمثال هذه الأقوال كثير فى كتب الصوفية وتاريخ الطبقات .

خامساً : كان من منهجهم – إيماناً بقيمة العمل – البعد عن الجدل الذى لا يفيد فى السلوك ولذلك حين تعرضوا لقضية الجبر والاختيار التى ملأت الساحة جدلاً ، تعرضوا لها بنظرة

تتسق مع خطهم الأخلاق ، فهم لم يغرقوا أنفسهم فيما غرق فيه المتكلمون من أسئلة مثل هل الإنسان حر أو مجبور ؟ وهل تؤثر حريته فى خلق الله لأفعاله أم أنه يخلق أفعاله ؟ وما صلة هذا بالتكليف ؟ وما صلته بالعدل الإلهى ؟ وغير هذا ، وإنما اهتم الصوفية بالمعنى الأخلاق للحرية وهو العبودية لله وفيه تمام الحرية ، والتحرر من رق أى مخلوق كائنا من كان ، وفى هذا التحرر الذى هو العبودية لله يجد الإنسان ذاته حيث اختار اختيار الله له ، وألزم نفسه بهذا وهو محتمل لمسئوليته دون جدل أو مواربة ، وكأنا بالصوفية يرددون عبارة الإمام على بن أبى طالب : « إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا ، ولم يكلف مجبرا ، ولم يرسل الأنبياء عبثا»[٤٤] .

سادساً : بديهى والحال ما أشرنا إليه أن يخلو فكر الصوفية الأخلاق من مصطلحات جدت ووجدت فى بحوث بعض الأخلاقيين المسلمين ، وليس ذلك راجعاً إلى سبقهم الزمنى فهم قد تميزت طائفتهم بعد عصر الترجمة أو فى حينها ، لكن ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى المنطلق الأخلاق عندهم الذى حدد الغاية واختار الأسلوب بمعناه العام .

منهج المتكلمين :

ومع اشتهار المتكلمين بالجدل الدينى فى العقائد فإن بحوثهم الأخلاقية أخذت مكانها بين الفكر الأخلاق لدى المسلمين ، وقد كان المعتزلة أكثر المتكلمين ضربا فى هذا الطريق ، حتى نظر إليهم على أنهم طائفة من أبرز من يمثل الفكر الأخلاق الإسلامى ، وهذا الاعتبار مبنى على أساس أن القضايا الأخلاقية التى أثارها المعتزلة مثل الحسن والقبح العقليين ومثل حرية الإرادة التى أثارت بدورها ردود أفعال لدى غير المعتزلة من المتكلمين كالإشاعرة مثلاً ، بل وأهل السنة عموماً .

كذلك فإن هذا الاعتبار قد نظر إلى المعتزلة باعتبارهم مرحلة جديدة فى تطور الفكر الأخلاق حيث برز المنحى العقلى بكل ما استلزمه من خصائص طريقا اختلف به هؤلاء عن أهل الحديث أو الصوفية مثلاً .

والجدير بالذكر أن المعتزلة لاقوا اهتمامًا من الدارسين من هذه الزاوية ، فجعلهم بعض الباحثين ممثلين للاتجاه العقلى فى الفكر الأخلاق لدى المسلمين[٤٥] ، وجعلهم بعض الباحثين محور دراسة حول العقل والحرية[٤٦] ، كما جعلهم بعض الباحثين محور دراسة لمصطلحات ومفاهيم أخلاقية عندهم كالخير والشر والواجب ونحو ذلك[٤٧] وإذا كانت السمة العقلية قد

توصى باقتراب المتكلمين من الفلاسفة فإن المنطلق الدينى وخصائص المنهج تجعلهم شيئاً آخر غير الفلاسفة المسلمين فى مجال البحث الأخلاق .

●● أما عن أبرز ملامح منهج المتكلمين فيمكن إجمالها فيما يلى :

أولا : ربط المسائل الأخلاقية بالأصول العقدية كما ظهر فى فهم المعتزلة لأصل « العدل » صفة لله عز وجل ، إذ إنهم مع اشتراكهم مع جميع المسلمين بأن الله سبحانه متصف بالعدل ومنزه عن الظلم فإنهم انفردوا بقولهم إن هذا الأصل يعنى أن الله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه عالم باستغنائه عنه ، ولذا أوجبوا على الله تعالى فعل الصلاح ، وبعضهم أوجب فعل الأصلح بالنسبة للعبد .

ومعنى هذا أن مصطلحى القبح والحسن أو الخير والشر بدآ فى الظهور الأمر الذى جرهم إلى حديث مفصل عن الحسن والقبح فى الأشياء هل هو ذاتى أو عرضى ، وهل قيمة الشىء فى ذاته أم مرتبطة بفاعله ، أم أنها موجودة فى الفطرة قبل وجود النية ، وهكذا كان الأصل العقدى عندهم مفرعاً لمسائل أخلاقية من صميم العلم .

ثانياً : بروز المنحى العقلى فى المسائل الأخلاقية فعلى حين ظن كثير من المتكلمين غير المعتزلة فى دائرة النصوص أمراً ونهياً . مستقين من ذلك حسن الشىء أو قبحه فإن المعتزلة بحثوا هذه المسألة « التحسين والتقبيح » باعتبار أن العقل قادر على إدراك ما فى الأشياء من قبح ذاتى أو حسن ذاتى .

وبمقتضى ذلك يحكم العقل بحسن الصدق والأمانة وعون الضعيف ، ونصرة المظلوم ، بينما يحكم بقبح الكذب والسرقة والقتل ونحو ذلك .

ويرى المعتزلة أن العقلاء لا يختلفون فى الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح كما لا يختلفون فى العلم بالمدركات الفردية البديهية التى يدركها العقل[٤٨] .

وأما الشرع فيبين لنا من أحوال الأفعال ما لو عرفناه لأدرك العقل حسنه أو قبحه وهم يقولون إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنها وإنما يكشف لنا عن حالها ويدل على ما تنطوى عليه ، ولا تمنحه هذه الدلالة شيئاً ليس فيه .

هكذا احتل العقل مكاناً بارزاً ميز هذه الطائفة عن غيرها فى الاستدلال والمعالجة ، وبخاصة إذا كانت المقارنة بينهم وبين أصحاب النصوص أعنى المحدثين ثم الصوفية .

ثالثاً : ظهور المصطلحات الأخلاقية بشكل أوضح من ذى قبل .

وبداية نقرر أن هذه المصطلحات التى أخذت طريقها إلى الفكر الأخلاق لدى المسلمين لم تكن واردة من فكر آخر ، بل كانت وليدة الفهم اللغوى والدينى فى آن معا ، وتلك خصيصة وجدت لدى المتكلمين بشكل واضح ، فعلى سبيل المثال يهتم القاضى عبد الجبار بتحديد معنى الخير والشر ، حتى لا يختلط مفهومهما بمعنى الحسن والقبح فيقول : « ... فإن قال : فما الشر فى الحقيقة وما الخير ؟ قيل له : الخير هو النفع الحسن .. والشر هو الضرر القبيح ، ويتعالى الله عن فعله »[49] .

« وتعريف القاضى الخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة من معنى الخير والشر والحسن والقبيح ، فالحسن ليس مرادفاً للخير ، كما أن القبيح ليس مرادفاً للشر »[50] .

كذلك جرهم حديثهم عن شروط الحسن والقبيح أن يحددوا معنى « الواجب » فعرفه القاضى عبد الجبار بقوله : هو الذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله ، والمدح بأن يفعله ، أو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم[51] .

رابعاً : إثارة قضية الحرية محوراً أخلاقياً هاماً فى التكليف والمسئولية، ذلك أن المعتزلة وسط الحديث الدائر عن الجبر آنذاك ربطوا قضية الحرية بالأصل العقدى « العدل » إذ رأوا أن من العدل أن يكون الإنسان حرا مختاراً تصدر عنه أفعاله الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه تفعل الشىء وتقدر أن تفعل ضده .

وهم يقولون : إن الجبر ينافى العدل ويسقط التكليف والمسئولية إذ يؤدى إلى انعدام الفرق بين المحسن والمسىء ، وينفى الحكمة من إرسال الرسل ، كما ينفى معنى الثواب والعقاب . ولست أريد أن أفصل القول فى قضية الحرية عندهم بقدر ما أريد أن أوضح أنهم اهتموا بما يسمى ، « مسلمة الأخلاق الأساسية »[52] إذ بها يكون المرء مسئولاً أخلاقيا ، وبدونها يفقد الإنسان مناط مسئوليته عن أفعاله .

وقضية المسئولية كانت موضع اهتمام المعتزلة الأمر الذى جعلهم يناقشون مسألة « التوليد » كأثر من آثار الفعل الإنسانى الصادر عنه بحرية وإرادة .

خامساً : عدم غياب الجانب النفسى (السيكولوجى) فى المسألة والفعل الأخلاقيين .

ذلك أن المعتزلة يرون أن هناك من الأفعال ما لا يوجد له قيمة أخلاقية إلا بالنية كالسهو ،

والعبادة ، فإن ذلك قد يراد به الشيطان ، وقد يراد به وجه الله تعالى ، وذلك لا يعرف إلا بالنية . وكل الأوامر والتكاليف الشرعية لابد فيها من هذه النية ، وهذه الأفعال تكمن قيمتها الأخلاقية فى النية ، وتستمد حسنها وقبحها من ذلك القصد وتلك الإرادة[٥٣] .

وحيث القصد والإرادة فى الفكر المعتزلى متعدد الجوانب ، لكن حسبنا أن نشير إلى أن اهتمامهم بالنية وبيان أثرها فى الفعل الأخلاقى نابع من اهتمام الإسلام بذلك ومن وعيهم بقيمة هذا فى العقل الخلقى ، الأمر الذى كان موضع تدقيق وتفصيل عند القاضى عبد الجبار وأبى هاشم وغيرهما من علماء المعتزلة .

سادساً : الجانب العملى فى فكرهم الأخلاقى ، أعنى أن الأخلاق عند المعتزلة لم تكن بحثاً نظريا من أجل البحث بل كان ذلك طريقاً للعمل والسلوك ، وحسبنا فى هذا المجال أن نشير إلى أن من أصولهم العقدية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهم بذلك قدموا فهماً يقول إن الأخلاق علم عملى ،ووضح ذلك فى بحوثهم المتعددة حول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وقد عاش المعتزلة عملية أخلاقهم اللهم إلا فى مأزقهم حين حاربوا حرية الفكر فى مسألة خلق القرآن[٥٤] .

منهج الفلاسفة فى الأخلاق :

حين تطلق كلمة فلاسفة الإسلام ينصرف الذهن إلى من سموا بالمشائين الذين حملوا لواء الفلسفة اليونانية ، ودفعهم الإعجاب بها من جهة ، واعتقادهم بالإسلام من جهة أخرى إلى محاولات للتوفيق بين هذا الفكر المعجبون به وبين الإسلام الذين يدينون به ، وقد أخذت هذه المحاولات أشكالاً شتى بعضها ألبس المصطلح الفلسفى المعانى الدينية ، كابن مسرة فى رسالته «الاعتبار» مثلاً ، وبعضها لجأ إلى الرمز كما فى حَىّ بن يقظان[٥٥] ، وهكذا . وهؤلاء الفلاسفة عرفوا فكر اليونان فى باب الأخلاق . وكان لهم بذلك اهتمام تفاوت من شخص لآخر ، فعلى حين نجد بداية الاهتمام عند الكندى حين يقول : إن أرسطو ألف كتاباً فى الأخلاق يقصد بها سياسة النفس وتهذيبها كى تتصف بالفضيلة الإنسانية التى يهدف الإنسان ذو الفطرة السليمة إلى الاتصاف بها ، منها كتابه الكبير فى الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس ، ومنها كتاب آخر أقل من عدة من هذه المقالات ، شبيه بمعانى كتبه إلى نيقوماخس كتبه إلى بعض إخوانه[٥٦] .

على حين تكون هذه البداية نجد اهتماماً واضحاً عند أبى نصر الفارابى تمثل فى كثرة ما

كتب فى الأخلاق[٥٧] وكثيرة ما ناقش من قضاياها وفق محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة . الأمر الذى جعله معلماً بارزاً فى هذا الصدد ظهر أثره واضحاً فيمن جاء بعده كابن سينا والغزالى ، ولذا فهو يمثل الفلسفة فى باب الأخلاق بوضوح شديد[٥٨] .

● وإذا كان الفارابى قد احتل هذه المكانة فإن فيلسوفاً آخر اشتهر بالأخلاق أكثر من اشتهاره بالفلسفة ، بل واعتبر معلماً بارزاً فى تاريخ علم الأخلاق الإسلامى ، وإن كانت محاولته هى الأخرى جاءت ضمن محاولات التوفيق لكنها كانت ممحضة لجانب الأخلاق ، ذلكم هو ابن مسكويه الذى عرف بكتبه فى الأخلاق[٥٩] ، كما عرف عنه عهده الخلقى الذى ألزم به نفسه أو هكذا يبدو[٦٠] .

لذا فإن الحديث عن منهج الأخلاق لدى فلاسفة الإسلام وإن كان يضع فى اعتباره كل من كتب فى الأخلاق من الفلاسفة ، فإنه يرتكز أكثر ما يرتكز على كتابات الفارابى ومسكويه وذلك للأسباب التى أشرنا إليها آنفا .

●● أما ملامح منهجهم فهى بإجمال – وفق خطتنا – تبرز ما يلى :

أولاً : الاعتراف الصريح بالفكر اليونانى مصدراً لهؤلاء الفلاسفة ، ذلك أنهم – كما أشرنا – أسرهم هذا الفكر إعجاباً به بلغ حد الإفتتان ، وإذا كان الكندى كما ذكرنا قد عبر بما يعتبر معرفة بهذا التراث ، فإن الفارابى حين يتحدث عن صلة علم الأخلاق بالسياسة يذكر صراحة أن الاهتمام بالمجتمع من هذه الزاوية يوجد فى كتاب السياسة لأرسطو وكتاب السياسة لأفلاطون[٦١] ، فضلاً عما جاء فى محاولته شرح آرائهما فى الأخلاق فى « الجمع بين رأيى الحكيمين» .

أما ابن مسكويه فأنت لا تجد عناء فى تلمس ذلك لأنه يذكر فى كل مسألة يبحثها رأى أرسطو ، ورأى أفلاطون ، ورأى جالينوس ، وهكذا ، وحسبنا أن ننقل عنه عبارة عقب بها على ما نقله من آراء المحققين من الفلاسفة فى السعادة القصوى ، يقول : « فهذه ألفاظ هذا الحكيم ، قد نقلتها نقلاً ، وهى من نقل عثمان الدمشقى ، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً ، أعنى اليونانية والعربية ، مرضى النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين ، وهو مع ذلك شديد التحرى لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها فى ألفاظ العرب ، ومعانيها لا تختلف فى لفظ ولا معنى ، ومن رجع إلى هذا الكتاب المسمى « بفضائل النفس » قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها »[٦٢] .

ثانياً : ظهور الأثر اليونانى فى كثير من آراء الفلاسفة المسلمين فى قضايا أخلاقية ، إذ من المقرر انتقال تقسيم أفلاطون للنفوس إلى شهوانية وغضبية ، وانتقال الفضائل بعددها المحدود كأمهات منحصرًا فى العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وذلك بناء على النظرة إلى مكونات الإنسان ، وانتقال الوسط الأخلاقى معياراً لمفهوم الفضيلة باعتبارها وسطاً بين رذيلتين . وبصرف النظر عن محاولات بعض الفلاسفة ربط هذه الوسطية ببعض المعانى الإسلامية فإن حقيقة تبقى وهى أنهم أخذوا بهذا المفهوم للفضيلة(٦٣) .

« وأما الذكر » فهو وسط بين النسيان الذى يكون بإهمال ما ينبغى أن يحفظ ، وبين العناية بما لا ينبغى أن يحفظ(٦٤) ويقاس على ما ذكرنا كثير من المفاهيم الأخلاقية .

ثالثاً : ظهور الجانب الفلسفى فى البحث الأخلاقى لدى الفيلسوف المسلم ، فالفارابى مثلاً حين يتحدث عن السعادة كغاية قصوى للفعل الأخلاقى يشترط لتحقيقها ركنين هما الجانب العملى الذى يمثل الممارسة والمجاهدة ، والجانب النظرى الذى يمثل المعرفة والتأمل ، ويعلى من شأن هذا الجانب كما هو موجود فى الفكر اليونانى حيث التفلسف والتأمل طريق كل خير وسعادة ويذكر الفارابى أن هذه الحكمة أو المعرفة النظرية هى التى تعرفنا بالواحد الذى هو مصدر كل الفضائل ، والتى تكتسب الموجودات فضائلها منه .

هكذا يربط الفارابى بين نظرية السعادة كمسألة أخلاقية وبين المعرفة بطريقة أوضحت قوله بنظرية الاتصال بالله لكى تتم المعرفة العظمى ومنها تتولد السعادة القصوى(٦٥) .

رابعاً : عدم غياب العقل الإسلامى لدى الفلاسفة مع غلبة التأثير اليونانى ، ذلك أنهم كانوا يختارون فى بعض الأحيان الوقوف إلى جانب النظرة الإسلامية فى مسألة ما ، فمثلاً بعد أن تعرضوا لفطرية الأخلاق أو كسبيتها وبعد أن عرضوا آراء اليونان وقفوا إلى جانب أن الأخلاق مكتسبة وأنها تتغير ، وغير ذلك يوقع فى الجبرية والحتمية ويوقع فى فهم مؤداه عدم جدوى الشرائع ، بل انهدام البحث الأخلاقى والمبادىء فيه بعامته(٦٦) .

وغير هذا كثير من المعانى الإسلامية التى جعلت بحوثهم فى علم الأخلاق الإسلامى بنسبة ما ، كما فعل الفارابى فى شروط رئيس المدينة الفاضلة من ضرورة زهده وحكمته وعلمه بأمور الشريعة ، وكما ظهر الأثر الروحى فى بعض مباحث وعبارات ابن مسكويه ، وكما أظهرت محاولاتهم بشكل أو آخر بيان أن الشرع فوق العقل وأنه يمده بنوره .

لكن ذلك لا ينفى أن واحداً كابن مسكويه لم يظهر دور العناية الإلهية ، ولم يركز على

الجزاء الأخروى التركيز اللائق[٦٧] .

خامساً : عدم غياب الجانب العلمى فى فكرهم الأخلاق ، ذلك أنه قد يفهم من إعلائهم لشأن المعرفة ، واستغراقهم فى بحوث نظرية ، قد يفهم منه نظرية أنهم قللوا من الجانب العملى فى الأخلاق ، لكن الحقيقة أنهم اهتموا بهذا الجانب وهو يتحدثون عن السعادة وكيف تتحقق وبيان أن المعرفة وحدها أعنى المعرفة بالفضيلة لا تحيل الإنسان فاضلاً بل لابد من الممارسة ، وقد ظهر هذا فى تعريفهم للخلق ، كما ظهر فى بيانهم لمكانة علم الأخلاق بين العلوم العملية ، كما ظهر فى كراهية ابن مسكويه للعزلة التى لا تختبر فيها الأخلاق .

سادساً : عدم نجاحهم فى التوفيق بين الفكر اليونانى والأخلاق الإسلامية ، والسبب الرئيسى فى ذلك هو أن الأخلاق فى الإسلام دين ، والأخلاق فى الفكر اليونانى عقل يغفل الذات الإلهية ويخرجها من مجالات علم الأخلاق ، فضلاً عن أن السعادة فى الإسلام تتجاوز حدود هذه الحياة ، بينما هى عند العقليين واقعة فى نطاق حياتنا الدنيا ، وعوامل أخرى كثيرة ليس هنا مجال تفصيلها[٦٨] .

مدرسة الراغب الأصفهانى :

أشرنا فيما سبق إلى أن الموقف من الفكر اليونانى وبخاصة فى علم الأخلاق كان له أثره فى منطلقات ومناهج الأخلاقيين كما ذكرنا سمات من رفضوا هذا الفكر ولم يظهر له أثر فى فكرهم ، وسمات من قبلوا الأمر وحاولوا التوفيق بينه وبين الأخلاق الإسلامية . لكن صفحات تاريخ الفكر الإسلامى تسجل إسهامات لعلماء لم يعجبوا بالفكر اليونانى ، وفى الوقت ذاته لم ينجوا من بعض آثاره فى كتاباتهم ، أو بتعبير آخ قبلوا شكل الفكر اليونانى ممثلاً فى بعض التقسيمات والمصطلحات ، وملأوا هذا الشكل بمضمون إسلامى يحفل بالنصوص الإسلامية ، كما يعنى بتوجيهاتها .

وقد اخترت من بين هؤلاء الراغب الأصفهانى (٥٠٢ هـ) باعتباره مدرسة كانت تطويراً لفكر الماوردى فى أدب الدين والدنيا (٤٥٠ هـ) وتركت آثارها واضحة فى الغزالى (٥٠٥هـ) وكثيرون بعده كتبوا بالطريقة نفسها ، وقد كان كتاب «الذريعة» للراغب الأصفهانى أبرز آثاره فى هذا الجانب ، وفيه أيضاً تجلت سمة تطور ما كان عند الماوردى من فكر أخلاق ، والمقارنة بين موضوعين بعنوان واحد لدى الماوردى والأصفهانى تشهد بذلك[٦٩] .

ويمكن إجمال منهج هذا الاتجاه فيما يلى :

أولاً : وجد الأثر اليونانى فى تحديد قوى الإنسان ، وجعلها ثلاثة : فكرية ، وغضبية ، وشهوية . كما بدا فى تحديد الفضائل بأربعة : الحكمة ، العفة ، الشجاعة ، العدالة ، كذلك ظهر الأثر ذاته فى مفهوم الفضيلة وأخذ هذا الاتجاه بالوسط الأرسطى . كما ظهرت مصطلحات مثل « الكون والفساد ، القوى السبعية » وغيرها .

ثانياً : هذا الشكل اليونانى الواضح لم يسيطر على أصحاب هذا الاتجاه فى كل بحوثهم ، فقد خرج الراغب إلى بيان معنى الخلافة والعبادة والعمارة ورسالة الإنسان من خلال ربطها بالقوى التى تحدث عنها ، إلى جانب استطراده فى بيان بعض المبادىء الإسلامية وضوابط السلوك .

ثالثاً : مع أخذ الراغب وبعده الغزالى بالشكل اليونانى فى كثير من التقسيمات فإن المضمون قد امتلأ بالنص الإسلامى ، حشد هائل من الآيات ومثله من الاحاديث ، وشىء غير قليل من الآثار التى ينسب بعضها ويهمل نسبة بعضها بحكم توضح المعنى وتظهر إسلاميته .

رابعاً : استخدام كثير من المصطلحات الإسلامية محددة الدلالة من خلال اللغة والنص القرآنى كما فعل الراغب ببيان مفردات كالنهى ، والحجر ، والعقل ، والفطنة ، ونحو هذا .

خامساً : ظهور الاهتمام بالجانب الاجتماعى فى البحث الأخلاقى ، إذ بدا هذا فى الذريعة بشكل واضح ، فمع أن الكتاب هدفه تقديم الضوابط التى تأخذ بيد الإنسان لتؤهله لدور الخلافة ، فإنه عرج على قضايا نفسية تفسر بعض السلوكيات الاجتماعية مثل معاداة الجهال للعلماء ، أحوال الناس فى استفادتهم من العلم ، أخلاق العالم ، أخلاق المتعلم ، وهكذا وهنا نقول إن الأخلاق الإسلامية فى هذه المرحلة وضح هدفها وتحددت رسالتها الاجتماعية . هذا إلى جانب القضايا الأخلاقية مثل قضية الإرادة والحرية والمسئولية ونحوها[٧٠] .

إسهامـــات أخــرى :

إذا كنت قد أشرت إلى طوائف فكرية معينة ، وذكرت بعض علماء الأخلاق فى ما أسميته بمدرسة معينة ، فإن هذا لا يعنى عدم وجود غير من ذكرت من الاتجاهات ، بل لا يستطيع باحث منصف للفترة التى حددتها لبحثى هذا أن يتجاوز بعض الجهود فى مجال الفكر الأخلاقى وما تميزت به من منهجية معينة ، ويظهر هذا واضحاً فى تجربة ابن عبد البر فى كتابه « جامع بيان العلم وفضله » ، كما يظهر فى تجربة أخرى من نوع خاص هى تجربة

ابن حزم فى كتابه « الأخلاق والسير فى مداواة النفوس » ، وقريبة من تجربة ابن عبد البر تجربة وإسهام الخطيب البغدادى فى الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع . أما ابن عبد البر حافظ المغرب (ت ٤٦٣ هـ) فكان عمله هذا مرحلة ميزته عن بدايات الفكر الأخلاقى لدى المحدثين ، ويمكن أن نشير إلى أبرز ما تميز به هذا الإسهام فيما يلى :

أولاً : تركيزه على موضوع واحد هو العلم ، لكن هذا التركيز لم يحرمه ميزة السعة والشمول حيث عالج كثيراً من النقاط التى تتصل بالعلم من الناحية الفكرية إلى جانب معالجته لما ينبغى من الناحية الأخلاقية وقد جاء ذلك واضحاً فى السطور الأولى من المقدمة حيث يقول : « أما بعد فإنك سألتنى رحمك الله عن معنى العلم ، وفضل طلبه ، وحمد السعى فيه والغاية به ، وعن تثبيت الحجاج بالعلم ، وتبيين فساد القول فى دين الله بغير فهم ، وتحريم الحكم بغير حجة ، وما الذى أجيز من الاحتجاج والجدل ، وما الذى كره منه ، ورغبت أن أقدم لك قبل هذا من آداب التعلم وما يلزم العالم والمتعلم التخلق به والمواظبة عليه ،.... إلى سائر أنواع آداب التعلم والتعليم وفضل ذلك وتلخيصه باباً باباً مما روى عن سلف هذه الأمة رضى الله عنهم أجمعين لتتبع هديهم ونسلك سبيلهم »(٧١) .

ثانياً : جمعه بين المعيارية فيما ذكره من مبادىء خلقية ينبغى الالتزام بها ، وبين الوصفية فيما ذكره من الواقع الخلقى سلباً أو إيجاباً ، وفيما ذكره من روايات تاريخية تؤكد المبدأ الذى ينبغى أن يلتزم به العالم أو المتعلم .

وهذه الحقيقة مبثوثة فى كل مباحث الكتاب وتفريعاته .

ثالثاً : ظهور التفريعات فى كثير من معالجته ، فمثلاً نجده يعنون لمبحث بعنوان « باب ما يكره فيه المناظرة والجدال والمراء » وتحته يناقش الجدال والمراء فى القرآن ويبين حكمه ، والجدال فى أحكام القرآن ومعانيه ويبين حكمه ، ثم يناقش الجدال فى الفقه ويبين حكمه وهو فى كل ذلك يربط الحكم الخلقى بالحكم الشرعى ، وفى ذلك إشارة إلى أن مصدر الالتزام الخلقى فى الإسلام ليس العقل وحده ، وليس الحدس وحده ، وإنما هو النص بعد تفهمه من العقل ، وانفعال الحس به .

هذا فضلاً عن وضوح استخدام المصطلحات الأخلاقية كما جاءت فى الألفاظ المستعملة فى سياق شرعى .

رابعاً : الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية فيما تدعو إليه من ضوابط خلقية ، ولذلك تعرّض لتفسير بعض الآيات القرآنية ، كما تعرض للدراسة المناسبة فى متن الحديث أحياناً ،

وفى سنده أحياناً أخرى توطئة لتقييد حكم أو تأسيس مبدأ أخلاق فى مجال البحث العلم والمعرفة بعامة .

وقد جمع إلى وثائق النصوص فهم بعض الصحابة والتابعين ، وروى موثقاً بعض الروايات التاريخية التى تشهد أو تمهد لما يناقشه من مسائل ربما انطلق فى بحثها المعيارى من نقطة فساد الواقع كما جاء فى معالجته لصلة العلماء بالسلطان .

●● وهذه الملامح المميزة جعلت من هذا الجهد العلمى معلما بارزا فى تاريخ الفكر الأخلاق لدى علمائنا السابقين ، وحق علينا أن نبذل الجهد فى الإفادة من مناهجهم ونظراتهم .

●●● أما ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) فمع إمكانية تصنيفه ضمن المتكلمين فإنه فى رسالته الأخلاق والسير قدم تجربة جديدة فى باب الفكر الأخلاق لدى المسلمين ، ذلك أنه حشد فى هذه الرسالة نصوصاً وتجارب ، إلى حد أنه بحث فيها بعض الموضوعات التى لا تندرج تحت عنوانها بشكل أو بآخر كما جاء فى حديثه عن الحب وما يتصل به[٧٢] .

لكننا مع ذلك نعتبرها ضمن الفكر التربوى الذى يعنى بالجانب العملى ، حيث إنه تحدث عن تجربته الشخصية وسلوكياته وكيف قومها فكان أشبه بالمذكرات أو الاعترافات التى تقتضيها أخلاق النقد الذاتى لدى الملتزم الذى يدرك أن الإنسان يخطىء ويصيب وأن عليه أن يقوم سلوكه فى ضوء الضوابط الإسلامية .

وأبرز ما ظهر فى هذه الرسالة ما يلى :

أولاً : توسيع ابن حزم دائرة الاستشهاد والاستفادة من النصوص الدينية ، فهو قد يستشهد بنص إسلامى ، وقد يشير إلى فكرة موجودة فى التوراة والإنجيل ، فهما منه أن مكارم الأخلاق قاسم مشترك بين كل الديانات التى أنزلت لترقى الإنسان .

ثانياً : إشارات ابن حزم تفيد أنه كان يعرف الفكر الأخلاق لدى اليونان ، وأن بعض العدوى التى أصابت غيره قد أصابته فى مثل الوسطية الأرسطية ، وإرجاع الفضائل إلى أصول أربعة كما جاء عند أفلاطون ، لكن ابن حزم لم يقع فريسة الإعجاب بهذا الفكر أو بغيره كالفكر الهندى الذى ترجم إلى العربية كما جاء فى كتب ابن المقفع .

لكن ذلك كله يشير إلى تعدد المصادر عند ابن حزم ، فهو قد جمع جل ما أتيح له من فكر واستفاد به فى حياته العملية ، وحسبك أن تقرأ هذا النص فى مقدمته لهذه الرسالة : « فإنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى ، بمرور الأيام وتعاقب

الأحوال ، بما منحنى - عز وجل - من التهمم بتصاريف الزمان ، والإشراف على احواله ، حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه ، على جميع الملذات التى تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال . وزممت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى به من يشاء من عباده ، ممن يصل إليه ، بما أتعبتُ فيه نفسى ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكرى فيأخذه عفوا ، وأهديته إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال ، وعقد الأملاك ، إذا تدبره ، ويسره الله تعالى لاستعماله .

وأنا راج فى ذلك من الله تعالى أعظم الأجر ، لنيتى فى نفع عباده ، وإصلاح ما أفسد من أخلاقهم ، ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين(٧٣) .

●● ولعل فى هذا ما يوضح أن ابن حزم كان واعياً بما يفعل إسهاماً فى هذا الجانب من الفكر الإسلامى وفق فهم معين ومنهج معين .

فإذا ضممنا إلى ما سبق إسهام الخطيب البغدادى وهو أكثر تخصيصا من كتاب ابن عبد البر حيث ركز على باب الرواية والسماع فى الحديث بخاصة ، وهذه دقة داخل إطارها العام فى باب الموضوع الواحد . أقول هذا إلى جانب ما ذكرنا يؤكد أننا لم نقصد بما أشرنا إليه حتى فى باب الاتجاهات أن نحصر أو نقصر ولكننا ألمحنا واخترنا نماذج تؤكد حيوية هذا الجانب من فكرنا الإسلامى ، كما نؤكد ثراء هذا الجانب وتطوره انبثاقاً من الكتاب والسنة ، ومعايشة للواقع ، واستشرافاً للمستقبل كما ينبغى أن يكون .

هذا والله المستعـان

* * *

خاتمــة

لقد كانت الإشارات التى نهجناها دالة على حقائق نذكر منها :

١ – رد فرية أن المسلمين لم يعرفوا الفكر الأخلاقى إلا بعد معرفتهم بالفكر اليونانى وذلك من خلال بيان أن النصوص الإسلامية كانت مادة الفكر الأولى لأنها تمثل الضوابط الدينية للسلوك الأخلاقى .

٢ – وجود تراث هائل ودقيق لدى الأخلاقيين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، وذلك استجابة لاهتمام الإسلام بالأخلاق فكراً وسلوكاً ، ووجود مراحل تطور لهذا العلم لكل مرحلة خصائصها .

٣ – كان الموقف من اليونان فى فكرهم الأخلاقى خاصة مؤثراً على المناهج ، فالذين قبلوا الفكر اليونانى وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام كان لهم نهج اختلف عن الذين قبلوه شكلاً فقط أو رفضوه جملة وتفصيلاً .

٤ – ما تركناه من جهود لها قيمتها العلمية أو ما أجملناه مما ذكرنا هو التزام منا بخطة البحث ومنهج الاختيار على أن يكون فى هذا إثارة لدراسة موسعة نقوم بها أو يقوم بها غيرنا .

٥ – موقف كثير من الدراسات المعاصرة من الفكر الأخلاقى فى الإسلام موقف أصابه كثير من الخلط لأسباب أهمها سيطرة النموذج اليونانى على كثيرين ، وغياب الرؤية الواضحة لتاريخ هذا العلم على آخرين ، دون تقليل من شأن هذه الدراسات فى حدود أهدافها الجزئية ، ودون غمط لأصحاب الدراسات التى تحررت من أسر النمط الأرسطى أو الأفلاطونى ، والتى أسهمت فى بيان حقيقى لمرحلة من مراحل تاريخ هذا العلم .

٦ – وأبرز ما نوصى به فى هذا الصدد دراسة مصادر الأخلاق الإسلامية دراسة تاريخية ودراسة منهجية ، بياناً لهذا الجانب فى حضارة المسلمين .

والله من وراء القصــد

* * *

الهوامش

(١) مجمع اللغة العربية . المعجم الفلسفى ، ١٩٥ مادة منهج .
(٢) انظر : فاروق حمادة ، مكارم الأخلاق للطبرانى ٣ عمل اليوم والليلة للنسائى .
(٣) انظر : مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية ، ٢٤٧/٢ ، ٢٤٩ نشر مكتب التربية العربى ، ١٩٨٥م .
(٤) انظر : الخير والشر عند المعتزلة ، د . محمد الجليند ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى . د. أحمد محمود صبحى .
(٥) انظر : د. محمد الشرقاوى ، الفكر الأخلاقى ودراسة مقارنة .
(٦) انظر : أبو اليزيد العجمى – الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى مخطوط رسالة ماجستير دار العلوم ١٩٧٧م .
(٧) لتفصيل هذا التصنيف انظر : أبو اليزيد العجمى ، الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى ضوء التأريخ لعلم أخلاق إسلامى ، ٢١١ – ٢٤٨ حولية دار العلوم العدد الحادى عشر ، ١٩٨٣م .
(٨) ظلت هذه المادة التى كتبها المستشرق كارادى فو دون تعليق حتى كتب د. أحمد عبد الرحمن بحثه فحص نقدى لمادة أخلاق فى دائرة المعارف الإسلامية ، أضواء الشريعة بالرياض العدد الحادى عشر. ١٩٨١م .
(٩) صدر هذا الكتاب عام ١٩١٤م عن لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية .
(١٠) د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم ، الفضائل الخلقية فى الإسلام . ص٩٢ طبعة الرياض ١٩٨٤م دار العلوم .
(١١) أحمد أمين ، الأخلاق ، ص١٥٧ ، الطبعة الأولى .
(١٢) المرجع السابق ، ص١٥٨ .
(١٣) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ١٧٥/٢ ، الطبعة الأولى .
(١٤) د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص ١٣٩ ، طبعة ١٩٦٧م .
(١٥) د. محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق فى الإسلام ، ص١٥١ ، ١٦٥ ، طبعة ثانية ١٩٥٣م .
(١٦) د. أحمد صبحى ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ١٩٦٨م .
(١٧) د. محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، ص٧٣ طبعة ثالثة ١٩٥٣ .
(١٨) أستاذ القوانين الشرقية بجامعة لندن .
(١٩) مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، ٢٦٦/١ نشر مكتب التربية العربى للخليج .
(٢٠) لتنفيد هذا الزعم انظر : كتابنا الأخلاق بين النقل والعقل ، ص١٣٠ دار الثقافة العربية ١٩٨٩م ، د. محمد الشرقاوى ، الفكر الأخلاقى دراسة مقارنة ، ص٨ مكتبة الزهراء ١٩٨٨م .
(٢١) انظر بحثا لكاتب هذه السطور بعنوان : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى ، ص٢١١ حولية دار العلوم العدد الحادى عشر ١٩٨٣م .
(٢٢) ابن تيمية ، الفتاوى ، ١٢٧/١٠ ، طبعة دار الإفتاء بالرياض .
(٢٣) مخطوط قيد تحقيقنا .

(٢٤) نذكر فى هذا : فرائض الإسلام للحسن البصرى ، ومكارم الأخلاق للطبرانى ، وعمل اليوم والليلة للنسائى ، وغير هذا .

(٢٥) نذكر فى هذا الصدد : الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع للخطيب البغدادى ، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، وغير هذا كثير .

(٢٦) مناهج مستشرقين ، ٢/٢٤٩ .

(٢٧) نذكر فى هذا الصدد مؤلفات المحاسبى ، والحكيم الترمذى مثلاً .

(٢٨) د. محمد الجليند ، مشكلة الخير والشر فى الفكر الإسلامى ، ص١٢٥ .

(٢٩) نذكر فى هذا الصدد تهذيب الأخلاق لمسكويه ، الطب الروحانى للرازى الطبيب ، وإسهامات الفارابى وابن سينا وما هو فى هذا الباب .

(٣٠) انظر : الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهانى ، أدب الدنيا والدين للماوردى .

(٣١) نذكر هنا : فرائض الإسلام للحسن البصرى ، وعمل اليوم والليلة للنسائى وما جاء على بابهما .

(٣٢) نذكر هنا : مكارم الأخلاق للطبرانى ، الأدب المفرد للبخارى ، مكارم الأخلاق لابن أبى الدنيا .

(٣٣) نذكر هنا : الزهد لابن المبارك ، الزهد للإمام أحمد بن حنبل ، الزهد للحافظ أبى بكر الشيبانى ، أخلاق العلماء للآجرى ، وغير هذا مما هو فى بابه .

(٣٤) عمل اليوم والليلة للنسائى تحقيق فاروق حمادة ، ص١٠١ . طبعة دار الإفتاء بالسعودية ١٤٠١هـ .

(٣٥) سورة هود ، الآية : ٦ .

(٣٦) سورة الطلاق ، الآية : ٣.

(٣٧) فرائض الإسلام ، ورقة ١٢ .

(٣٨) د. أبو الوفا التفتازانى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص١٥ .

(٣٩) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص١٤١ الطبعة الثانية ١٩٦٧م .

(٤٠) د. إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ص١٢٥ ، ١٢٦ ، ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص١٩٦ ، قارن الوصايا للمحاسبى ، ص٦٩ ، والرعاية ، ص١٣٥ .

(٤١) محمد يوسف موسى ، تاريخ الأخلاق ، ص١٦٥ .

(٤٢) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٧٣ ترجمة د. محمد أبو ريدة ، ١٩٣٨م .

(٤٣) الشعرانى ، الطبقات ، ص٦٢ .

(٤٤) القاضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص٢٤ تحقيق د. على سامى النشار .

(٤٥) أشير إلى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى للأستاذ الدكتور أحمد صبحى .

(٤٦) أشير إلى العقل والحرية دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار ، لعبد الستار الراوى .

(٤٧) أشير إلى مشكلة الخير والشر فى الفكر الإسلامى للأستاذ الدكتور محمد الجليند .

(٤٨) انظر : القاضى عبد الجبار ، المغنى/ ٦ قسم ١ ص٧ ، مدكور دراسات فى الأخلاق ، الجليند ، مشكلة الخير والشر ، ص٤٨ .

(٤٩) المختصر فى أصول الدين ، ١/٣١١ ، المغنى ، ٥/٣٢ .

(٥٠) الجليند ، مشكلة الخير والشر ، ص٥٣ .

(٥١) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص٢٩ – ٤٠ .

(٥٢) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص١٥٥ ، عبد الحميد مدكور ، دراسات فى الأخلاق ، ص١٠٤ .

(٥٣) مشكلة الخير والشر ، ص٧٢ .

(٥٤) الفلسفة الأخلاقية ، ص١٩١ - ١٩٦ .

(٥٥) د. محمد كمال جعفر ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص١٧٥ ، مكتبة الشباب .

(٥٦) رسائل الكندى الفلسفية ، ٣٦٩/١ ، الطبعة الأولى .

(٥٧) نذكر هنا : الجمع بين رأيى الحكيمين ، التنبية على سبيل السعادة ، إحصاء العلوم تحصيل السعادة ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

(٥٨) عبد الحميد مدكور - د. عبد الفتاح الفاوى ، دراسات فى علم الأخلاق ، ص١٠٧ .

(٥٩) تهذيب الأخلاق ، الفوز الأصغر ، الفوز الأكبر .

(٦٠) هذا العهد نصه موجود فى معجم الأدباء ، ص١٧ - ١٩ ، والوافى بالوفيات ، ١١٠/٨ .

(٦١) انظر : إحصاء العلوم ، ص١٠٢ .

(٦٢) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص٩٤ تقديم الشيخ حسن تميم . مكتبة الحياة ، بيروت .

(٦٣) الفارابى ، التنبيه على سبيل السعادة ، ص٩ .

(٦٤) تهذيب الأخلاق ، ص٤٧ .

(٦٥) تحصيل السعادة ، ص١٤ .

(٦٦) تهذيب الأخلاق ، ص٥١ .

(٦٧) الفلسفة الأخلاقية ، ص٣١٣ .

(٦٨) أندريه كرسون ، المشكلة الأخلاقية ، ص٩٢ ترجمة د. عبد الحليم محمود و د. أبو بكر ذكر الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص١٣٨ . د. صبحى ، الفلسفة الأخلاقية ، ص٣١٣ .

(٦٩) انظر : الذريعة إلى مكارم الشريعة بتحقيقنا ، ص٤٣ - ٤٧ ، الطبعة الثانية ١٩٨٧م ، دار الوفاء

(٧٠) الذرية ، ص١٢٥ - ١٥٥ .

(٧١) جامع بيان العلم وفضله ، ص٣ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٨م .

(٧٢) الأخلاق والسير ، ص١٦٥ تحقيق د. الطاهر مكى ، دار المعارف ١٩٨١م .

(٧٣) الأخلاق والسير ، ص٨٤ ، ٨٥ .

* * *

المناقشات على بحث
«المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء الإسلام»
للدكتور/ أبو اليزيد العجمى

د . عبد اللطيف عبـادة :

كنت أود لو حضر معنا هذه الجلسة الدكتور عبد الرحمن إبراهيم ، لما قدمه فى هذا المجال ، مجال إسلامية الفلسفة الأخلاقية .. وقد أشار د . أبو اليزيد إلى كتابه « القاعدة الإسلامية » ، وأشير إلى كتابات أخرى له مثل كتابه القيم « القضايا الأخلاقية فى الإسلام » ، وبحثه « خلق القرآن » وجميعها إسهامات فى إسلامية الفلسفة الأخلاقية ، ولا بأس من أن يتأثر الفلاسفة بعضهم البعض . والواقع أن المراجع تشير إلى أنه ليس هناك طابعاً مميزاً للفلسفة الأخلاقية الإسلامية تتميز به تماماً عن الفكر الأخلاقى اليونانى . وقد أشار د . أبو اليزيد فى ذلك إلى ابن حزم وليسمح لى أن أضيف أبا حامد الغزالى وابن تيمية وابن القيم الجوزية وبصفة خاصة فى كتابه « الدواء الشافى » .

وقد أشار د . أبو اليزيد إلى ما أسماه « علم النفس الأخلاقى » وقد تعرض له أبو حامد الغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » ، وابن تيمية فى كتابه « أمراض القلوب وشفائها » ، وكذلك ابن القيم الجوزية فى كتبه « الجواب الكافى » . وقد تعرض هؤلاء لأمراض القلوب تعرضاً يندر أن نجده فى أى فلسفة أخلاقية غير إسلامية .

والشىء الثانى الذى تتميز به الفلسفة الأخلاقية الإسلامية هى دور النية فى الأخلاق .

وقد أكد على هذا الدور بعض الباحثين فى تاريخ الفلسفة الأخلاقية وجعلوه محوراً مركزياً فى الأخلاق ، وإذا رجعنا إلى الفلسفة الأخلاقية الإسلامية سنجد أن الغزالى – الذى يعترف به المستشرقون – يضع هذا الدور فى القمة بل إنه جعل النية سابقة للإخلاص والصدق ، وأبرز ما يقصده الإسلام من جوهر النية فى المعاملات وفى الأخلاق . وقد أشار الأستاذ محمود عبد العزيز فى المؤتمر الذى عقده بجامعة محمد الخامس بالرباط حول أبى حامد الغزالى . إلى تأثر كانط بالغزالى فى هذه النقطة . كما أشار أساتذة آخرون فى المؤتمر إلى ذلك .

ذكر د . أبو اليزيد أن الحرية هى أساس التكليف . وأريد أن أضيف إلى ذلك أن الحرية التى يعنيها الإسلام ويعنيها المفكرون المسلمون الذين فهموا جوهر الإسلام ، هى وسط بين جمود الأشاعرة وبين مغالاة المعتزلة . وشكراً .

د . فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإن الموضوع الذى قدمه د . أبو اليزيد العجمى له قيمة كبيرة إذ يُكون بالفعل شخصية المسلم فى كل مجالات حياته سواء كانت العلمية أو النظرية أو السلوكية ، وقد تفضل المحاضر وأشار إلى المراحل المختلفة التى مر بها مفهوم الأخلاق عند المسلمين ، وذكر مرجعها من أهم المراجع التى تتعلق بالحسن البصرى . وهذا يعنى أن لدينا حصيلة طيبة فى مجال الأخلاق ، وأن المجال مازال واسعاً فى هذا الصدد .

والواقع أننى أود أن أشير إلى فكرة بدت لى أن بحث د . أبو اليزيد لم يصل إليها وهى : هل المعتزلة فقط هم الذين يربطون بين أقوالهم فى الأخلاق وبين أصول العقيدة ، أم أن المسلمين جميعاً يفعلون ذلك ؟

وربما أراد د . أبو اليزيد أن يشير إلى مفهومهم الخاص بالعدل والأصول الخمسة الذى ظهر فى الأخلاق عندهم الذى أدى فى بُعْدهم عن طريق الصواب وهو طريق العقيدة والشريعة . فإذا كان هذا ما أراده د . أبو اليزيد فنحن نرحب بذلك ، أما إذا كان المقصود هو أن المعتزلة هم فقط الذين ربطوا بين الأقوال وأصول العقيدة ، فأننى أعترض على ذلك ، على أساس أن كل مسلم يربط علمياً بين أسلوب العقيدة وبين العمل .

قال د . أبو اليزيد : « ظهر الأثر اليونانى فى أقوال فلاسفة الأخلاق .. » ، وبما أننى قد تعرضت فى بحثى لمسألة الأثر اليونانى والأخذ بالشكل دون المضمون فى مبحثى المعرفة

والوجود . فأننى أقول انه لا يصح إطلاقاً أن نأخذ أقوال اليونانيين فى مجال الأخلاق كما جاءت ، خاصة وأن العلماء المسلمين الكبار كان لهم أفقهم الواسع .

أما فيما يتعلق بمبحث القيم فى الأخلاق ، فإن الأمر ليس مجرد تقسيم فقط ، وإنما هناك تعميم ، وهناك أصول عقيدة وشريعة ونظر وعمل . وفى العمل لدينا الأحكام المنزلة التى لابد أن يلتزم بها المسلم . وتدخل ضمن السلوك الأخلاقى . وشكراً .

د . محمد عبد الله الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أتفق مع د . فوقية حسين حول الأهمية القصوى والبالغة لهذا الموضوع الذى تناوله د . العجمى . ذلك أن الأخلاق هى ثمرة الدين ، وقديماً قال علماؤنا : «الدين خلق ومن زاد عليك فى الخلق ، زاد عليك فى الدين». وترجع أهمية هذا الموضوع – فى تصورى – من أن الكتب المعروضة كمراجع ومصادر فى علم الاخلاق والتى يتم تدريسها ويعتمد عليها الباحثون والفلاسفة تنطوى على أخطاء جسيمة ، فعلى سبيل المثال هناك كتاب يذكر أن مصادر الأخلاق الإسلامية ثلاث .. وهى الفلسفات القديمة ، الصينية والهندية والبابلية والمصرية القديمة ثم الفلسفة اليونانية . وأخيراً الكتاب والسنة . ويقول كتاب آخر إن الأخلاق الإسلامية بلغت قمة تطورها ونضجها عندما اتصلت بالأخلاق اليونانية .. ومن هذا المنطلق تبدو أهمية الموضوع !

إلا أننى لا أتفق مع د . أبو اليزيد فى حشده المناهج الأخلاقية لدى السابقين فى عصور متعددة ، عند المحدثين والفقهاء والمتكلمين والصوفية ، فى هذه الصفحات التى لا تخرج عن كونها إشارات تلغرافية لا نستطيع أن نبنى عليها أحكام ، بالإضافة إلى أنها لا تخلو من تجاوزات .

فمثلاً عندما يتحدث عن منهج المتكلمين الأخلاقى ، لا يتحدث إلا عن المعتزلة ، وكأن المعتزلة هم الذين يمثلون المدارس الكلامية . كما أنه عندما يتحدث عن المتصوفة يتحدث عنهم جملة ، وهذا ما لا نوافق عليه ، لأن المتصوفة مدارس واتجاهات .

بقى لى ملاحظة عامة على الندوة .. حيث ألاحظ أن الندوة لا تعالج موضوعها بشكل مباشر . ومعظم بحوثها وتعليقاتها تدور حول الموضوع ولا تتناوله بشكل مباشر . وقد كنت أتوقع أن تناقش الندوة مفهوم الفلسفة الإسلامية المعاصرة وأسسها وأهدافها ومجالاتها وموضوعاتها وحدودها ، لندخل بعد ذلك إلى الحديث عن ضوابطها . أما الموضوعات

المطروحة حالياً فيمكن أن توضع تحت عنوان آخر وليس تحت « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » ، وشكراً .

د . عاطف العراقى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية فإننى مازلت مصراً على التمييز بين ما يسمى بالأخلاق وما يسمى بعلم الأخلاق . فالمعروف أن علم الأخلاق له مجموعة من المناهج والمشكلات التى يبحث فيها ، أما أن نأتى ببعض الأقوال المتقطعة من هنا وهناك فإن هذا لا يمت من قريب أو بعيد لعلم الأخلاق .

وبالنسبة لصلة هذا البحث بموضوع الندوة ، فإنه كأكثرية البحوث السابقة لا يرتبط من قريب أو بعيد بموضوع الندوة . فقد أصبح ما يربطنا بالندوة هى اللافتة المكتوبة عليها عنوانها حيث لا تتصل غالبية البحوث – ومنها هذا البحث – بالفلسفة الإسلامية المعاصرة .

أما بالنسبة لغلبة الطابع الاستشراقى على الدراسات الأخلاقية المعاصرة فقد ذكر الزميل مجموعة من الأسباب تتصل بأحمد صبحى وتوفيق الطويل .... الخ . وأنا أسأل أين الاتجاهات الاستشراقية فى دراسات توفيق الطويل وفى دراسات أحمد صبحى بل أسأل أيضاً أين الإشارة إلى دراسات محمد عبد الله ومحمد يوسف موسى ... الخ . ولست أدرى لماذا بدأنا ننظر ونحن فى القرن العشرين إلى الدراسات الاستشراقية وكأننا ننظر إلى أمراض خبيثة لا يمكن معالجتها ، وهذا ما نجده فى كتب مطبوعة . خاصة بعد انتشار ظاهرة المذكرات التعليمية – وهذه ظاهرة يؤسف لها – فالطلبة يتخرجون الآن من الجامعات وهم لا يعرفون شيئاً عما كتبه توفيق الطويل وأحمد صبحى أو محمد يوسف موسى ، وأتحدى أن يكون قد تخرج إنساناً من الجامعة درس الأخلاق ، ويعلم شيئاً عن هذه الكتابات . فاللأسف الشديد تحولت الجامعة إلى قطاع خاص يحدد فيه المدرس المنهج ويستبعد تماماً الكتب والمراجع القيمة التى يجب ألا يتخرج الطالب إلاّ ويكون ملماً بها . وأعود فأتساءل أين الطابع الاستشراقى فى هذه الدراسات فى الوقت الذى قالوا فيه (توفيق الطويل وغيره) إن هناك جوانب أخلاقية عند المعتزلة وعند الأشاعرة وعند الصوفية وبعض فلاسفة الإسلام .

أما إذا قُلنا إن هناك بعض الأشياء السابقة على المعتزلة أو الفلاسفة أو الصوفية فهى لا تعْدو أن تكون مجموعة من المقتطفات التى لا تدخل فى مجال علم الأخلاق ، وإن كانت تدخل فى الأخلاق . ومن هنا لابد أن نميز بين الأخلاق وعلم الأخلاق .

وبالنسبة للتعميم فكما أشار الباحث .. هل نستطيع أن نسوّى فى مجال الأخلاق بين أصحاب التصور الصوفى وأصحاب التصور الفلسفى ؟! ومن هنا يجب أن نبتعد عن التعميم لأنه يؤدى بنا إلى كثير من الأحكام الخاطئة .

وأعود فأقول إذا أردنا لأنفسنا أن يحترمنا كل باحث جاد مستقبلاً فإن علينا أن نتأثر بالغربيين فى مناهجهم ، ولابد أيضاً أن نميز فى هذا المجال بين ما يسمى أخلاق وبين ما يسمى بعلم الأخلاق . لأنه إذا عرض على هذا البحث ، لقلتُ إنه بحث فى الأخلاق وليس بحثاً فى علم الأخلاق ، وشكراً .

د . حســـن الشافعـــى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فيما يتعلق بموضوع الحرية فمازلنا نفهم الحرية على أنها أن يفعل الإنسان ما يحلو له فى حدود القانون الوضعى ، وهذا هو المفهوم الغربى . ونحن نحتاج فى الواقع إلى تصحيح هذا المفهوم وتحديده وقد قال د . أبو اليزيد إن الحرية هى العبودية لله وهذا تعريف يمكن أن ننطلق منه مع الأخذ من الكتاب والسنة لوضع تعريف محدد لها ، خاصة وأن المفهوم الحالى فى الأمة العربية لهذه الكلمة غير واضح ، وهذا موضوع خطير ينبغى أن تحسمه هذه الندوة .

فيما يتعلق بالوسائل والغايات ، فإن ما يعتبره الغربيون من الغايات ، يعتبر عندنا من الوسائل فى مجال الأخلاق .. وأعتقد أن هذا موضوع كبير جداً ، أرجو أن تتاح لنا فيما بعد فرصة الحديث فيه بشكل واسع .

لا أتفق مع د. أبو اليزيد فى أن الوسط العدل هو الوسط بين مقولتين . فهذا تعبير فلسفى قديم . وقد أورد الغزالى فى « قوت القلوب » تعبيراً جميلاً جداً فى وصف العدل فى الفكر والسلوك والتطبيق ، كما أن هناك أكثر من ٨٠ آية قرآنية تشير إلى هذا الوسط الجميل مثال ﴿وجعلناكم أمة وسطا﴾ و ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ . فالوسط العدل هى النظرية الأخلاقية الإسلامية . وهناك أكثر من ٨٠ معنى للوسطية فى القرآن الكريم .. ومن هنا فإن الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام ليست هى تحقيق أكبر لذة ممكنة كما فى الفلسفة الغربية ، وإنما هى تحقيق الوسط العدل فى الفكر وفى السلوك .

كنت أتمنى أن يشير د . العجمى فى بحثه الجميل إلى موضوع الفتوة فى الإسلام الذى يحمل معنى جميلاً جداً ، وليس مدروساً ، ولدى طالب يعد دكتوراه فى هذا الموضوع ولا

يجد فيه مراجع كافية ، رغم جمال الموضوع . فالفتوة نجدها فى الأنبياء بمعان متعددة كالصدق والظاهر والباطن والتواضع . وهو موضوع أخلاقى كنت أتمنى أن يضيفه د . العجمى إلى البحث .

كما كنت أتمنى أن يتناول القدوة وسماتها ، والقدوة هنا هى شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فى خلقه . فما هى الوسائل التى نستخدمها لنقتدى به ، ولتكون لنا فلسفة أخلاقية مأخوذة من القرآن والسنة . ولو رجعنا إلى كتاب « قوت القلوب » لوجدنا فيه هذه النقاط ، وكذلك كتاب « إحياء علوم الدين » .

ومن الموضوعات التى يجب أن تبحث فى هذا الإطار المحاكاة والتكلف والتطهر والطاعة وأيضاً التعلم الشرطى أو الفعل المنعكس الذى وجد لدينا قبل الغرب ، وكذلك مسألة الترغيب والترهيب ، والتخلى والتحلى ..... الخ .

أما فيما يتعلق بموضوع الانحراف ، فإننا نختلف تماماً عن الأخلاق الغربية فيه .. فهو فى الأخلاق الغربية ثلاثية .. ويحددها أفلاطون بالعقل ثم القوة الشهوية والقوة الغضبية مع التوازن بين هذه القوى الثلاث . أما لدينا فإن موضوع الانحرافات له أربعة أنواع هى : الجاهل ، ثم الشهوى ، ثم المنحرف ، ثم الشرير – ومن الممكن علاج الجاهل عن طريق تعليمه ، وعلاج الشهوى والمنحرف . ولكن الشرير لا يمكن علاجه . وهذه المعانى موجودة لدى ابن خلدون والغزالى . وهذا يؤكد تميز المنهج الأخلاق الإسلامى الواضح .

كذلك – فإن الفلسفة الغربية تشير إلى القوى النفسية على أنها ثلاث قوى هى العقل والشهوة والغضب ، بينما تصنيف الفلسفة الإسلامية وتحديدها فى أربعة قوى هى : العلم والعقل ، والشهوة ، والغضب ، وسبق وأن ورد ذلك فى إحياء علوم الدين للغزالى وكتاب قوت القلوب وأوردها أيضاً المحاسبى والترمذى . وهناك مئات من الذين كتبوا فى هذه النقطة ، وشكراً .

د . جمال الدين عطية :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لدى ثلاثة استفسارات للدكتور أبو اليزيد ، وبعض الردود على استفسارات الزملاء . والاستفسار الأول يتعلق بعلم الأخلاق .. فهل ترون أنه قد وصل إلى الدرجة التى يمكن أن ينفصل فيها عن الفلسفة ، أم أنه مازال محتاجاً إلى البقاء فى حضن علم الفلسفة ؟!

والثانى .. ما هى الحدود الفاصلة بين علم الأخلاق وبين نظرية القيم أم أن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الاثنين ؟!

أما الاستفسار الثالث فيتعلق بكتاب د . محمد عبد الله دراز ... فهل ترون أنه اتجه الاتجاه السليم فى إقامة نظرية للأخلاق مستمدة من القرآن . أم أنه كما قلتم عن محاولة الأصفهانى ، حشد من الآيات القرآنية ولكن فى هيكل أو ثوب أوروبى ؟

بالنسبة لما أثاره د . العراق . فإن المعهد يقوم بطبع – ليس فقط أبحاث الندوات – ولكن أيضاً المناقشات ، ونحن نطلب من مقدمى البحوث إعادة النظر فى بحوثهم بعد هذه المناقشات قبل أن يتم طبع أعمال الندوة ، كما يفعل الغربيون فى مثل هذه الندوات ، كما أشير إلى أن البحث يتم تقييمه ومراجعته قبل أن يقرر تقديمه فى الندوة .

أما ما أثاره د . محمد الشرقاوى فإننى أشير إلى أن المعهد عندما فكر فى عقد هذه الندوة حدد لها أربعة محاور وصولاً للغرض منها . فالمحور الأول هو دراسة الماضى وتقييمه حتى يمكن الاستفادة منه فى بناء فلسفة إسلامية معاصرة ، والمحور الثانى يتعلق بمجالات التجديد التى جرت فى الفلسفة الإسلامية فى الآونة الأخيرة ، أما المحور الثالث وهو لب هذه الندوة فهو علاقة الفلسفة بواقعنا المعاصر ، أما المحور الأخير فيتعلق بتدريس الفلسفة الإسلامية . ولكن مع الأسف فإن البحوث التى وصلتنا يتعلق معظمها بالمحور الأول ويقع القليل منها فى المحاور الثلاثة الأخرى . ونأمل أن نعالج هذا النقص من خلال المناقشات والتوصيات بحيث نستطيع الرد على الاستفسارات التى يثيرها تطلعنا إلى إنشاء فلسفة إسلامية معاصرة ، دون الوقوف كثيراً عند قضايا الماضى وتصفية المواقف التى لم نستطع تصفيتها خلال القرون الماضية .

تعقيبات د . أبو اليزيد العجمى على المناقشات :

بالنسبة لما قاله د . عبادة ، فقد أشرت إلى ما قدمه د . عبد الرحمن إبراهيم ضمن البحث . ولكننى لم أخض فيه عند العرض . أما مسألة التأثير والتأثر فإننى مؤمن بأنه لا بأس من الحاجة إلى ثقافات أخرى ، ولكن يظل الفكر الأخلاقى أو الفكر الإسلامى عامة متميزاً ومتماسكاً . وهذا هو الفارق بين التقدم الثقافى الذى حدث وقت أن كان المسلمون أقوياء ، وبين واقع المسلمين الآن .

أما عن إضافة الغزالى وابن تيمية وابن القيم ، فقد حاولت قدر الطاقة أن أضع حداً زمنياً

تقريباً ، ولكنى أدرك أن الإمام الغزالى كان يحمل على ذريعة الأصفهانى ، وأعلم أن هناك دراسة للدكتوراه عن الأخلاق عند ابن تيمية ، وأعلم أيضاً أن الجزء العاشر من الفتاوى لابن تيمية هو عن علم السلوك . ولكن ضيق المكان اضطرنى إلى عدم إيضاح ذلك .

أما فيما يتعلق بعدم وقوف المسلمين عند حد النية وتعميقهم للأمور والحديث فى الإخلاص والصدق .. فإننى مع موافقتى على ذلك أقول إن سعيدًا الطراز قد سبق الإمام الغزالى فى ذلك وله كلام جيد فى هذا المجال .

أما عن ملاحظات أستاذتنا الدكتورة فوقية حسين .. فإننى لم أقل إن المعتزلة هم فقط الذين يربطون بين الأخلاق والعمل ، وأعلم أنه على جميع المسلمين أن يربطوا بين الأخلاق والعقيدة ، بل إن الأخلاق –كما قال د. الشرقاوى– هى نتاج العقيدة . وجزء من دلالة العقيدة .. أخلاق . ولكنى ذكرت المعتزلة باعتبارهم ممثلين لعلم الكلام كما يكاد يجمع المؤرخون على ذلك.

أما الأثر اليونانى لدى الفلاسفة ، فقد كنت أرصد مراحل الفكر الأخلاق لدى المسلمين ، ومع ذلك فقد أشرت إلى أنهم كانوا يأخذون من اليونان بدون استسلام حيث كانوا يوازنون ثم يختارون ما يتوافق مع المعانى الإسلامية .

وبالنسبة لملاحظات د . محمد الشرقاوى فإننى أوافقه فيما ذكره بخصوص الكتب المتداولة وقد أشرت إلى بعضها ، ولكن حشد كل المناهج فى هذا البحث فيه ظلم للموضوع . وأرى أن البحث لا يقاس بالمادة المعرفية بقدر ما يطرح من قضايا للبحث والتوسع . وقد أذيع سرًّا إذا قلت إن هذا البحث يأتى ضمن خطة عمل كبيرة لدراسة مصادر الأخلاق الإسلامية .

أما بالنسبة للدكتور عاطف العراقى ، فإننى أميز بين الأخلاق كسلوك وبين علم الأخلاق كمبادئ ومواقف تحكم السلوك . ولكن أتحدث هنا عن أن المسلمين لهم فكر ، وهذا الفكر مع بساطته فيه مبادئ أخلاقية تحكم وتضبط ، أى أتحدث عن علم معيارى هو علم الأخلاق .

كما أننى لم أقل إن كل الناس وقعوا فى جانب الاستشراق ، حيث إن أمامى تجارب معاصرة تنفى ذلك كما جاء لدى د . صبحى و د . يوسف موسى بالإضافة للأستاذ أحمد أمين . ولكن قلت إن المستشرقين الذين درسوا الأخلاق فى جامعة القاهرة وكتبوا فيها كان لهم تأثير.

أما عن التعميم على الصوفية فقد كنت أذكر اتجاهاً وليس تاريخ الصوفية . ولى رسالة ماجستير حول الأخلاق عند الصوفية تتناول هذا الأمر بالتفصيل الدقيق والممل .

وبالنسبة لملاحظات د . حسن الشرقاوى فأنا لم أقل إننا ندين بالوسط الأرسطى ، ولكنى ذكرته عندما ذكرت الذين أخذوا به أو اعتبروه شيئاً من الأثر اليونانى عندهم .

أما مطلبه الخاص ببحث للفتوة أو القدرة ، فقد كان هذا ممكناً لو أننى خططت لأن يكون البحث شاملاً للأصول النظرية وللقضايا والتطبيقات ، ولعلنا نهتم بهذا فى أعمال مقبلة .

أما عن تساؤلات د . جمال الدين عطية . فهناك بالفعل فرع للأخلاق من فروع الفلسفة العملية . وهو فرع مهم للمسلمين حيث إنه جزء من العقيدة ، ويمكن أن يتجاور مع علم العقيدة الذى يمكن أن يستفيد منه فى التأثير على سلوك المسلمين .. ويمكن لهذا الفرع أن يستقل بنفسه تماماً ليأخذ نصوصه من المعتقدات ، وضوابطه من الفكر الإسلامى بصفة عامة ، ويتناول الفعل الخلقى والالتزام والشخصية الخلقية من خلال النصوص الإسلامية .

أما العلاقة بين علم الأخلاق وعلم القيم فهى متداخلة ؛ لأن القيم جزء من مباحث علم الأخلاق ، كما أن القيم الكبرى يندرج تحتها أخلاقيات كثيرة .

أما كتاب الدكتور جلال فإن له بحثًا آخر نُشر فى دار العلوم ويمكن أن يجيب عن هذا السؤال .. أما الدكتور دراز فقد أسس نظرية أخلاقية حيث أخذ الشكل وملأه بمجموعة من الآيات ، ووضع فهرساً للآيات يمكن أن يكون دليلاً لمن يريد أن يرقى إلى هذه الآيات ويبحث المسئولية والجزاء ويقدم نموذج لنظرية إسلامية فيها . وشكراً لكم .

* * *

الدين والفلسفة عند محمد إقبال

د. عبد الحميد مدكور

مدرس فلسفة – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الديـــن والفلسفـــة
عنـــد محمـــد إقبـــال

للدكتور عبد الحميد مدكور

تمهيـد :

محمد إقبال شاعر ومفكر إسلامى كبير ، ولد بالهند فى العقد الثامن من القرن التاسع عشر الميلادى (١٨٧٣ أو ١٨٧٧) بمدينة سيالكوت ، بمقاطعة البنجاب ، لأسرة ذات أصل برهمى عريق ، أسلم أحد أجداده قبل ميلاده بقرنين من الزمان ويرى بعض دارسيه أنه كان أقدم من ذلك بكثير . وقد نشأ فى ظل أبوين يتصفان بالتقوى والورع والحرص على شعائر الإسلام وأخلاقه . وقد كان أبوه حريصاً على أن يتعلم « إقبال » اللغة العربية ، وأن يكون حافظاً للقرآن الكريم ، مداوماً على تلاوته بتدبر ووعى ، وكان لذلك – كما صرح هو بذلك – أثر واضح فى شعره ونثره ، وتكوينه الوجدانى والفكرى .

وقد اتسمت ثقافته بطابع موسوعى تآلفت فيه الثقافة الإسلامية والأجنبية وتكاملت فيه العلوم الشرقية والغربية . وكان من العلوم الإسلامية التى عنى بها : الفقه والأصول ، وتاريخ التشريع ، والتاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، وكان له – فيما كتبه عنها – نظرات منهجية وآراء نقدية ، ينصب كثير منها على العلوم الثلاثة الأخيرة . وكان متقناً و ذا إلمام واسع ببعض اللغات الشرقية كالفارسية والعربية ، والسنسكريتية ، وببعض اللغات الغربية كالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، وكانت اللغات الغربية معيناً له على أن يضرب بسهم وافر فى مجالات ثقافية متنوعة كالاقتصاد والقانون والأخلاق والفلسفة ، وقد نال فى بعضها شهادات عليا ما بين ١٩٠٥ ، ١٩٠٨ ، فنال درجة فى فلسفة الأخلاق من إنجلترا ، كما حصل على درجة الدكتوراه من ألمانيا عن تطور الميتافيزيقا فى فارس ، ثم عاد إلى لندن

لينال منها شهادة فى القانون ، وليلتحق بإحدى مدارس العلوم السياسية فيها فترة من الوقت

وقد التقى فى الهند وفى أسفاره المتكررة – للدراسة أحياناً ، وللإسهام فى النشاط السياسى المتعلق بمستقبل الهند أحياناً أخرى – بعدد من كبار المستشرقين أمثال : توماس أرنولد وبراون ، ونيكلسون ، وأسين بلاسيوس ، كما التقى ببعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من الفيلسوف هنرى برجسون وأتاحت له إقامته بأوروبا الفرصة ليتعرف على فكر فلاسفتها وأعلامها ، وعلى مواطن القوة والضعف فى حضارتها . وأن يكون حديثه عنها قائماً على الخبرة والمعرفة المباشرة .

ولم تحُلْ هذه الاهتمامات الثقافية الواسعة دون اهتمام إقبال بمشكلات أمته ، فقد كان من كبار المشتغلين بها ، وسافر من أجل ذلك إلى إنجلترا مرات متعددة ليشارك فى مؤتمر المائدة المستديرة الذى عقدْ بها ما بين ١٩٣٠ ، ١٩٣٢ ، كذلك رأس مؤتمر مسلمى الهند أكثر من مرة ، وكان أول من نادى ١٩٣٠ بإنشاء دولة مستقلة لهم ، ولكن أمله هذا يتحقق فى حياته ، بل أدركته المنية ١٩٣٨ قبل أن تتأسس دولة باكستان المستقلة عام ١٩٤٧[١] .

وقد ترك محمد إقبال مؤلفات ، ودواوين شعرية كثيرة ، ضمَّنها خلاصة آرائه وأفكاره وآماله[٢] ، وهى تدل على تلك الروح النقدية البناءة فى نظرته إلى التراث الإسلامى ، كما تدل على تلك الرغبة المتوهجة فى بعث روح الحياة والقوة فى حياة المسلمين ، حتى يتمكنوا من أن ينفضوا عن كاهلهم غبار التخلف والجمود ، وأن يواجهوا مشكلاتهم الواقعية ، أو يشاركوا فى حضارة عصرهم ، دون تفريط فى ولائهم لدينهم وتراثهم ، ومقومات أصالتهم وشخصيتهم ، ولذلك يمكن اعتباره واحداً من كبار مجددى الفكر الإسلامى فى العصر الحديث . ولا يتسع المقام لحديث مستوعب لجوانب فكره ، وعناصر التجديد فيه ، ولذا سنكتفى بتناول جانب من جوانب فكره ، وهو الجانب الذى يتعلق ببيان رأيه فى الموازنة بين الدين والفلسفة ، وما يترتب على ذلك من نتاج تتعلق برأيه فى الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية .

أولاً : الموازنة بين الدين والفلسفة :

يذكر إقبال أن الدين والفلسفة والشعر الرفيع[٣] تتناول المسائل الكبرى ، المتعلقة بالوجود والأخلاق ، وهى تقدم – أو تحاول أن تقدم – إجابات عن تلك التساؤلات ،

تشغل العقل الإنسانى ، الذى لا يستطيع أن يتجاهل هذه التساؤلات بسبب أهميتها الجوهرية وهى أهمية تجعلها دائمة الإلحاح عليه ، بغية الوصول إلى إجابات يطمئن إليها ، ويعتمد عليها . ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بطبيعة الكون الذى نعيش فيه ، وبنائه العام ، والبحث عن جوهره الثابت الذى يكمن خلف التغيرات البادية فيه ، ثم البحث عن مكان الإنسان ومكانته فى هذا الكون ، وعن طبيعة السلوك الذى يتفق مع هذه المكانة التى يحتلها الإنسان فى الوجود . وعلى الرغم من أن الدين والفلسفة والشعر تهتم بهذه المسائل الجوهرية الحيوية فإن الإجابات والتفسيرات التى تقدمها لها ليست فى درجة واحدة من حيث معرفة الحقيقة ، ولا من حيث مستواها ، ولا من حيث السبل التى سلكتها إلى هذه المعرفة ، ولا من حيث مقدار الوثوق واليقين فيها .

فالمعرفة المستفادة من هواتف الشعر – كما يقول إقبال « شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمة غير محددة . والدين – فى أكمل صوره – يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ، و فى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل – فى شىء – عن شهود الحق شهوداً مباشراً »(٤) ويشير إقبال فى هذا النص إلى عدد من الفروق بين الدين والشعر ، فالرؤية الخاصة بالشعر ذاتية ؛ وهى كذلك – تتجه وجهة المجاز والرمز الذى يضفى عليها نوعاً من الإبهام والغموض ، الذى يكتسب قيمة فى الشعر إذا كان قائماً على أسس فنية ، ويترتب على ذلك أن تكون هذه « الرؤيا الشعرية » مقصورة على صاحبها ، قاصرة عن أن تقدم رؤية عامة أو منهجاً شاملاً للعلم والفهم والتفسير والسلوك . ولا يرقى الشعر – هنا – إلى مجال المقارنة مع الدين ؛ لأن الدين – من حيث المعرفة – يتجاوز الفرد إلى الجماعة ، ويتخطى الخيال إلى الحقيقة ، ويلجأ إلى الوضوح والتصريح أكثر مما يلجأ إلى الرمز والإبهام ، ويحيط بالحقيقة إحاطة شاملة لا يرقى الشعر إليها بسبب عجز الإنسان ، وقصوره عن الإحاطة بها .

فإذا خرج الشعر – بسبب هذه الفروق – من مجال المقارنة بقى الدين والفلسفة ، وهما نظامان للعلم ، ظهرا على مدار التاريخ ، تجاورا أحياناً ، وتصارعا أحياناً أخرى ، وانفرد أحدهما عن صاحبه فى بعض الأحيان ، وليس يعنى ذلك أنهما يستويان فى الدرجة ، أو أن حقائقهما لها نفس المكانة ، فكل منهما له منهجه ووسائله وغاياته ، وبينهما – فى هذه الجوانب كلها – فروق واختلافات ، وبينهما – قبل ذلك – خلاف فى مصدر كل منهما ،

فالدين يرجع إلى الوحى ، والفلسفة ترجع إلى العقل ، ويترتب على هذا الفرق الجوهرى فروق كثيرة ، ومن هذه الفروق التى أشار إليها إقبال ما يأتى :

أ - أن الفلسفة تمثل سعى الإنسان الدائب إلى المعرفة بنفسه وبالعالم من حوله ، وهى جهد بشرى يخطىء ويصيب ، وقد يعجز العقل أحياناً عن معرفة الحقيقة القصوى ، ويقنع - عندئذ - بمعرفة جزئية لها ، بل إنه قد لا يتمكن - فى بعض الأحيان - من التوصل إلى معرفة يقينية حول بعض المسائل الهامة التى تفرض نفسها عليه ، ويظهر هذا العجز فى تلك الإجابات المختلفة التى قد تصل إلى التناقض والتضارب ، حول موضوع واحد ينظر العقل إليه من زوايا مختلفة .

والأمثلة على هذا كثيرة يزخر بها تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً . ومن الأمثلة التى نجدها لدى إقبال ما ذكره من تساؤل صاغه على النحو التالى :

ما العالم ؟ ما آدم ؟ وكأنّ إقبالا يشير بهذه الأسئلة إلى المباحث الكبرى فى الفلسفة حول الوجود والمعرفة والقيم ، أو حول الطبيعة والإنسان[٥] . ويجيب إقبال على هذه الأسئلة إجابة يقتبسها من أحد كبار شعراء الفرس وهو حافظ الشيرازى الذى يقول : « ... ولا تبحث فى شئون الدهر ، فلم يحل أحد بالفلسفة ، ولن يحل هذا اللغز »[٦] أما الدين فإنه - فى موقفه من الحقيقة الكلية - يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره كما سبق القول ، وهو يسدد مسيرة العقل فى طلبه للحقيقة ، ويسمو به نحو الكمال ، ويعاونه على التخلص من عجزه وقصوره ، أو هو بتعبير إقبال « يعطى للفكر جناح جبريل »[٧] ، ولذلك لا يصل منكر النبوة إلى كمال الفكر ، بل يظل يتخبط فى ظلمات الجهل والشك والحيرة ، ومن ثم يوصى إقبال أهل الفكر بضرورة الإيمان بالنبوة ، والاستمداد منها « فلا تجمحْ منها ، ولو كنت عقلا كليا .... »[٨] .

(ب) ومن الفروق بين الفلسفة والدين أن المعرفة التى تتوصل إليها الفلسفة - بعامة - تختلف عن المعرفة التى يمكن تحصيلها من الدين ، فالمعرفة فى الفلسفة حصيلة جهد عقلى نظرى يقوم به العقل لموضوع بحثه ، محاولاً فهم أسراره ، وكشف غموضه ، فإذا توصل العقل إلى شىء من الفهم أو التفسير فإنه يقوم بصياغته صياغة يراعى فيها مذهبه الذى ارتضاه لنفسه ، ومبادئه التى اقتنع بصحتها وسلامتها ، مراعياً ألا يقع فى تناقض مع الأسس التى يرى صوابها ، والأمر - فى جملته - لا يزيد عن كونه نشاطاً عقليا نظريا خالصا ، وهذا الطابع النظرى يشمل مراحله كلها ، منذ تحديد المشكلة ، إلى

حلها ، وسواء فى ذلك ما يتعلق بعرضها أو بالمنهج الذى يسلكه إلى حلها ، أو بالبرهان على ما يتوصل إليه من رأى فيها ، وقد لا يزيد الأمر – أحياناً – عن عرض وجهات النظر فى المسألة موضوع البحث دون اختيار موقف محددإزاءها ؛ بسبب صعوبتها أو تكافؤ الأدلة المتعلقة بالجوانب المختلفة فيها . ويلاحظ أن غلبة الطابع النظرى على الفلسفة – فى الجانب الأعظم من تاريخها ونشاطها – قد عرضها للهجوم من بعض المدارس الحديثة فى الفلسفة وإن اختلفت دوافع هذا الهجوم ومنطلقاته . فالفلسفة الماركسية – مثلاً – لا تكتفى بأن تكون وظيفة الفلسفة هى تفسير طبيعة العالم ، بل تطلب منها أن تسعى إلى تغيير هذا العالم ، لن تكون الفلسفة – عندئذ – نشاطاً نظريا خالصا ، بل إنها ستكون رائدة للفعل ، وثيقة الصلة به[9] . والفلسفة البرجماتية – كذلك – لا تنظر إلى الفكرة فى ذاتها كما تفعل الفلسفة غالباً ، وإنما تنظر إليها فى ضوء الآثار التى تترتب عليها ، فتكون الفكرة صادقة إذا كانت مفيدة لحياتنا ، وتكون كاذبة إذا كانت ضارة لها ، وبهذا تتحرر الفلسفة عند أقطاب هذه النظرية من التجريد ، وتكتسب سجية العلم ، وعريكة الحياة العملية ، وتُنْزِل المثالى من مثاليته إلى الأشياء الواقعية والعبرة – عندئذ – بالنتائج لا بالتصورات المجردة[10] .

ويختلف الدين – عند إقبال – عن الفلسفة من هذه الناحية ، فالدين لا يكتفى بالجانب النظرى أو المعرفى فيما يسوقه من المبادىء ، أو فيما يعرضه من الحقائق ، بل إنه يدفع الإنسان دفعاً إلى شهود الحق شهوداً مباشراً[11] والفلسفة – إذن – كما يقول إقبال : « نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق »[12] .

وقد تلقى إقبال هذه الدروس عن الدين منذ نعومة أظافره ، وكان أبوه هو الذى لقنه إياها عندما عوّده على تلاوة القرآن الكريم كل يوم بعد صلاة الصبح ، وكان يسأله فى كل يوم عما يفعله بعد الصلاة فيجيبه بأنه يقرأ القرآن ، وظل على ذلك ثلاث سنوات ، يسأله السؤال نفسه ، ويتلقى منه الإجابة نفسها ، وذات يوم قال له إقبال : « ما بالك يا أبى تسألنى نفس السؤال ، وأجيبك جواباً واحداً ، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد . فقال : إنما أردت أن أقول لك : يا ولدى اقرأ القرآن كأنما نزل عليك[13] » وليست القراءة – على هذا النحو – تلاوة باللسان وحده وإنما هى تلاوة بقلب يقظ ، وشعور مرهف ، ووعى متفتح وذهن حاضر ، وهى اتصال متجدد يمنح القلب صفاء وجِدَّة وحياة ، بحيث يكاد يخلق خلقاً جديداً .

ولقد كان لهذا الدرس الذى تعلمه من أبيه أثر بالغ فى حياته كلها ، كما كان ذا أثر واضح فى تفكيره وفى نظرته إلى الدين وشعائره التى كان حريصاً على أن تنجو من إلْف العادة ، وجمود الأداء الظاهرى الخالى من الخشوع والحضور بين يدى المعبود فكلمة التوحيد – بحسب تعبيره – ليست مجرد قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم « ولا إله إلا الله : ضرب ، وضرب فعال »[١٤] فهى فى قلب المؤمن قوة لا تقهر ، وهى تمنحه الصلابة والكرامة والعزة ، وهى – فى يده – سلاح من أمضى الأسلحة التى تحطم الشرك والبغى والظلم ، وتحرره من الضعف والهوان والاستخذاء ، والصلاة تلبية لشوق كامن فى النفس الإنسانية للاتصال والمشاهدة ، وهى تعرّف وتأمل ، ولكنها فى أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد ، إنها سمو فوق التفكير لتحصيل الحقيقة ذاتها ، وهى لا تكتفى – كما تفعل الفلسفة – بالبحث عن الآثار ، بل إنها نوع من المعرفة التى تبتغى الفوز بالمطلوب ذاته لا بآثاره ، والدين – إذن – لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال آكد بموضوع علمه[١٥] .

ولذا كان إقبال قد تعلم هذا الدرس من أبيه ، ثم تأثر به فى نظرته إلى الدين وشعائره فقد أراد أن يكون لولده نصيب مما تعلمه ، ولذا أوصاه بألا يكتفى بترديد شهادة التوحيد دون استحضار لمضمونها ، ودون تحقيق بمقتضياتها ، «يابنى خذ من الاحتراق فى : لا إله إلا الله ، خذ منى هذا الحنين إلى العودة إلى الحبيب ، وخذ منى وقف القلب عليه وحده ، فإن قلت : لا إله إلا الله فقلها – إذن – بالروح ، كى تهب روائح الحبيب من كيانك »[١٦] .

(جـ)وقد رتب إقبال على هذا الفرق بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن الدين – بسبب ما لَه من هيمنة على الإنسان – فى جملته –: عقلاً وشعوراً – قادر على التأثير فى الإنسان وتحريكه ، وإيقاظ قواه الكامنة ، وتغيير سلوكه ، أما الفلسفة فإنها – فى رأيه – عاجزة عن هذا التأثير والتغيير . ويوضح إقبال فكرته هذه بقوله : « إن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها ، وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس – إلا قليلاً – فى حين أن الدين استطاع – دائماً – أن ينهض بالأفراد ، ويبدل الجماعات ، بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال »[١٧] .

ويمكن القول بأن هذه الملاحظة التى يبديها إقبال - هنا - صادقة فيما يتعلق بالدين، وفيما يتعلق بالفلسفة على حد سواء، فالأنبياء والرسل كانوا ذوى تأثير - لا يكاد يلحق - فى تاريخ المجتمعات البشرية التى جاءوا إليها، والرسالات التى جاءوا بها تظل - من بعدهم - فى أحيان كثيرة - صالحة لإحداث هذه التغييرات فى المجتمعات التى تعتنقها وتتمسك بها، ومن جهة أخرى لا تملك الفلسفة هذه الميزة، بل إنها تكون عاجزة عن التأثير والتغيير إلا إذا تحولت إلى عقيدة أو أيديولوجية، فإذا حدث لها هذا التحول فى نفوس أصحابها وأتباعها فإنها تكون قد انتقلت انتقالاً يقربها من الدين، ويكون لها - عندئذ - من الهيمنة على من يؤمن بها ما يجعلها قادرة على التأثير فيه، بل قد يصل الأمر إلى حد افتدائها والتضحية من أجلها، أما إذا ظلت الفلسفة أفكاراً مجردة فإنها تفتقد الحيوية والحرارة المؤثرة فى القلب، ويعبر إقبال عن ذلك بقوله: «حين لا يصبح للمعرفة نصيب من العشق لا تكون سوى مسرح للأفكار، هذا المسرح هو سحر السامرى .....»[18].

(د) ومن الفروق التى ألمح إليها إقبال هذا الفرق المنهجى الهام بين الدين والفلسفة، وهو فرق يترتب عليه اختلاف موقف المتبع لدين عن موقف الفيلسوف.

فالفلسفة بحث عقلى حر ليس فيه مسلَّمات، وهى تضع كل شئ موضع الشك، ويخضع كل شئ فيها للنقد والتمحيص، ولا يعلو فيها شئ على المساءلة وتوجيه الملاحظات، واستقصاء الاحتمالات، والمفاضلة بينها إذا كان ذلك ممكناً، واختيار أقواها - عند ذلك - حجة، وأرجحها برهانا، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا ضير على الفيلسوف أن يعلم أنه لم يتمكن من الوصول إلى رأى راجح فى المسألة بسبب صعوبتها وتعقيدها، ولا ينال ذلك من قدر الفلسفة عند أصحابها لأن المهم - لديهم - هو مقدار ما يتحقق للمفكر من حرية البحث والفكر، بحيث لا يكون نشاطه العقلى خاضعاً لشىء إلا لمقتضيات البحث ذاته.

ويختلف هذا الموقف عن موقف المؤمن بدين أو عقيدة؛ لأن الدين يتطلب من المؤمن به الاتباع والتسليم[20] وهناك - كما قال أبو سليمان المنطقى - من قبل - فى رده على إخوان الصفا: «يسقط لِمَ، ويبطل كَيف، ويزول هَلّا، ويذهب لَوْ ولَيْتَ فى الريح؛ لأن هذه المواد عنها محسومة، واعتراضات المعترضين عليها مردودة ...»[21].

ولم يخف على إقبال أن هذا الفرق بين الدين والفلسفة ربما أوحى بأن الدين لا صلة له بالفكر ، أو أنه يقهر العقل ويسلبه نعمة الحرية التى تزدهى بها الفلسفة . ولذلك كان حريصاً على الرد على مثل هذه الإيحاءات التى تغض من قدر الدين ، وتنقص من قدر التدين والمتدينين .

وقد أوضح – فى هذا الصدد – أن التدين شيء أكبر من مجرد الشعور « إنه يشبه رضا النفس عن علم المعرفة »[22] ومعنى ذلك أن الفكر عنصر جوهرى من عناصره ، فهو ليس سكينة قلبية ، أو طمأنينة وجدانية فحسب ، بل إنه – كذلك ، بل قبل ذلك – اختيار عقلى ناشىء عن تأمل واقتناع ، يترتب عليه هذا الرضا وتلك السكينة التى يشعر بها المتدين إزاء المبدأ الذى يؤمن به ، ويتحول فى وعيه وشعوره إلى قوة دافعة محركة . ويلفت إقبال النظر هنا إلى علاقة الدين بالأخلاق ، التى تؤثر فى سلوك الإنسان ، وهى علاقة عضوية ؛ لأن الدين – بحسب تعريف هويتهد (١٩٤٧) له[23] – هو « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير فى تكييف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفُهمت فهماً واضحاً قوياً[24] » ومادام الأمر كذلك فإن الأخلاق لا تقوم بهذا التأثير فى الإنسان إلا إذا كان على علم بها ، ولديه الاقتناع بصوابها وصدقها ، ومن ثم تكون موضع ثقته ، وهذا كله مرهون بالعلم بها أولاً ، والعلم – إذن – متقدم على السلوك سابق له ، فما من أحد من الناس كما يقول إقبال : « يقامر بالإقدام على عمل ما ، انطلاقاً من مبدأ خلقى مشكوك فى قيمته »[25] .

على أن الدين لا يكتفى بالجانب الأخلاقى الذى يحتل مكانة هامة بين معطياته ، بل إنه يقدم – كذلك – تفسيراً عاما للوجود وطبيعته ، ثم لوجود الإنسان ومكانته ومصيره ، وهو يقدم هذا العلم هداية للإنسان ، ومعاونة له على التكيف مع الوجود من حوله ، وعلى ضبط علاقاته مع الآخرين ، والعلم الذى يقدمه الدين هنا هو علم بكل مقاييس العلم ، بل إن الدين – وخاصة الدين الصحيح الذى يرجع إلى مصدر إلهى وثيق – يقدّم – فى بعض المسائل – علماً لا يستطيع الإنسان أن يتوصل إليه . والدين محتاج إلى تقديم أساس عقلى لمبادئه بحيث يتقبلها العقل ويذعن لها ، بل إنه – نظراً لوظيفته كما يقول إقبال – محتاج إلى هذا الأساس العقلى أكثر من المبادىء العلمية المسلمة نفسها ، فالعلم البشرى القائم على الملاحظة والتجربة ، والتعامل مع الكون

المحسوس لا يدخل فى نطاقه بحث موضوع الإلهيات ، لكن الدين لا يستطيع تجاهل هذا الجانب الجوهرى للدين وللإنسان على حد سواء ، ولذلك « فقد أصبح من الجلىّ أنّ الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألا تبقى غير مقررة »[٢٦] ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ - بحق كما يذكر إقبال - « أن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى »[٢٧].

وإذا كان الدين - بصفة عامة - يحتاج إلى تقرير أسسه وتوضيح مبادئه ، وبيان الأسس العقلية التى تقوم عليها فإن ذلك ينطبق - أكثر مما ينطبق - على الإسلام الذى كفل حرية الفكر ، وأعلى من شأن العقل ، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار ، واحترام ما يتوصل إليه من نتائج وثمرات . وقد أوضح إقبال أن ما تضمنه القرآن الكريم من أُسس وقواعد تشريعية عامة هى أبعد ما تكون عَنْ سدّ الطريق أمام التفكير الإنسانى ، والنشاط التشريعى ، بل إنه يعمل - فى حقيقة الأمر - كمنبّه للفكر الإنسانى[٢٨] وقد دعا الإسلام إلى طلب الحكمة وتحصيلها من أى مكان وجدت فيها ، ومع أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - له فى الإسلام مكانة لا تقاربها مكانة فقد أمره الله تعالى أن يقول : ﴿ رب زدنى علما ﴾[٢٩] [طه : ١١٤] .

ويلفت إقبال النظر إلى ما تضمنه بعض مبادىء الإسلام ذاتها من حركة فكرية ذات آثار واضحة فى ميدان المعرفة ، وقد أشار - فى هذا الصدد بصفة خاصة - إلى عقيدة ختم النبوة التى تعبّر - فى رأيه - عن فكرة عظيمة لم تقدَّر قدرَها ، ولم تُعرَف قيمتُها فى الثقافة الإسلامية[٣٠] ، ويوضح إقبال بعض جوانب هذه الفكرة حين يشير إلى أن ختم النبوة يعنى اعترافاً من الدين ، بأن العقل الإنسانى قادر على الاعتماد على نفسه ، وأن لديه إمكانات مركوزة فيه ، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمده به الوحى ، وأن ذلك يعنى صلاحيته للفهم والاستنباط والاستدلال ، ومن أجل تمكين العقل من القيام بوظائفه يسَّر له الإسلام أن يعتمد على وسائله الخاصة به ؛ ولذلك أبطل الإسلام الرهينة ، التى تؤدى إلى احتكار العلم ، وألغى وراثة الملك ، وناشد العقل أن يعتمد على النظر والتجربة ، وأصرَّ على ضرورة النظر فى الكون وفهم ظواهره عن طريق التجربة ، ودعا إلى الوقوف على أخبار الأولين ، واعترف - بذلك - بهذين المصدرين الهامين من مصادر المعرفة الإنسانية ، وكل ذلك - عنده - صورة مختلفة من فكرة ختم النبوة ، وهو اعتراف بكمال العقل

ورشاده ، وإزاحة للعقبات التى يمكن أن تقف فى طريقه ، ولذلك لا يجد إقبال مانعاً من أن يعلن أن مولد الإسلام هو مولد للعقل الاستدلالى[٣١] وأنه يتضمن فى مبادئه وأهدافه ما يصفه بتلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غاية الإسلام ومقصده[٣٢] .

وقد كان إقبال حريصاً على بيان أن النظر العقلى فى الدين لا يعنى التسليم بتعالى الفلسفة على الدين ، فللدين خصائصه التى تجعل كفته أرجح من كفتها ، وليس ذلك بمانع للفلسفة من أن تجعل الدين موضوعاً من موضوعات بحثها ، وأن تتصدى لتقديره ، ولكنها مطالبة — من الناحية المنهجية الخالصة — أن تراعى طبيعة الدين وخصائصه ، وأن تنزله المكانة الجديرة به ، وألا تغفل عن المعايير والشرائط التى لابد من استحضارها عند دراسته والحكم عليه ، فإذا لم تلاحظ هذا كله فإن حكمها سيكون قاصراً أو خاطئاً « فالدين ليس أمراً جزئياً ولا فكراً مجرداً فحسب ، ولا شعوراً مجرداً فحسب ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة — عند تقديرها للدين — أن تعترف بوضعه الأساس ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأناً جوهرياً فى التأليف بين ذلك كله ، تأليفاً يقوم على التفكير »[٣٣] .

ويستخلص إقبال من تأمله للفلسفات السائدة فى عصره شرقاً وغرباً — وقد كان على علم كبير بها — أنها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان ، ومعضلة مصيره ، باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم ، ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية إلى الوجود عليها ، وقد أدى ذلك إلى يأس من المستقبل ، كما أدى إلى شلل فكرى ، وحيرة بائسة تزداد حدة وشدة بسبب افتقاد الإنسان للجوانب الروحية التى تتغلغل فى أعماق نفسه ، وتهدّئ من حدة الصراع الذى يخوضه الإنسان ضد الآخرين ، بل ضد ذاته أيضاً ، فهو — فى حلبة الفكر — فى صراع صريح مع نفسه ، وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبُّه للمال — حبا طاغياً — يقتل كل ما فيه من نضال سام ، شيئاً فشيئاً .... وقد استغرق فى الواقع أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده[٣٤] . ويكشف هذا كله عن « أزمة » خطيرة فى تاريخ الثقافة العصرية كما يقول إقبال ، وهى أزمة لا تجد لها حلا إلا فى رحاب

الدين بسبب ما تحقق له ، من عناصر الكمال التى ترتقى بالإنسان فى جوانبه الروحية والأخلاقية والفكرية ، وبسبب قدرته على بث الطمأنينة والسكينة فى النفس البشرية التى تؤرقها الحيرة العقلية الناشئة عن العجز عن كشف حجاب المجهول المتعلق بمبدأ الإنسان ومصيره ، والتى يعنّيها الصراع النفسي الناشىء عن غلبة النظرة المادية إلى الوجود ، ومن ثم فالدين « فى أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر بل هو – وحده – القادر على إعداد الإنسان العصرى إعدادًا خلقيا ، يؤهله لتحمل التبعة العظمى ، التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد له تلك النزعة من الإيمان ، التى تجعله قادراً على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ، ولمستقبله ، ومن أين جاء ، وإلى أين المصير هو – وحده – الذى يكفل له – آخر الأمر – الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية »[٣٥]

وهذا هو دور الدين الذى تعجز الفلسفات عن القيام به .

ثانيـاً : رأيه فى الفلسفة اليونانيـة :

يمكن القول بأن نظرة إقبال إلى الفلسفة اليونانية كانت أثراً من آثار نظرته إلى الفلسفة – بصفة عامة ، وهى النظرة التى تناولناها فى الفقرة السابقة ، كما كانت – كذلك – وليدة تأمل خاص للفلسفة اليونانية ، ولتأثيرها التاريخى فى حقل الثقافة الإسلامية .

ويصف إقبال هذه الفلسفة بأنها كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، حيث وسّعت آفاق النظر العقلى عند بعض مفكريه ، كما أثارت روح البحث النقدى عند فريق آخر منهم وهم علماء الكلام[٣٦]. ولكن هذه الفلسفة – على الرغم من ذلك – كانت سببا من أسباب إبعادهم عن الفهم الحقيقى للقرآن ، وأنها كانت بمثابة غشاوة حجبت أبصارهم عن إدراك روحه ومراميه[٣٧]

ويوضح إقبال ذلك بأن الروح اليونانية التى عبرت عن نفسها فى هذه لفلسفة كانت تنزع إلى تجاهل العالم الطبيعى ، وتركز جهدها على التأمل الباطنى للإنسان ، وظهر ذلك جليا فى فلسفة سقراط الذى دعا إلى النظر فى الإنسان نفسه ، دون اهتمام بملاحظة الكون من حوله ، وهذا الموقف يتعارض مع دعوة القرآن الكريم إلى النظر فى أرجاء الكون ودراسة ظواهره الطبيعية والفلكية ، وملاحظة ما يقع فيه من تغيرات ، وما يوجد فيه من كائنات ،

فالقرآن يدعو إلى النظر فى تصريف الرياح ، وفى تعاقب الليل والنهار ، كما يدعو إلى ملاحظ
السحاب والسماء ، وما بها من نجوم وكواكب سابحة فى فضاء لا يتناهى ، وهو يدعو -
فى الوقت ذاته - إلى العناية بملاحظة ما قد تغفل العقول أحياناً عن ملاحظته ، فالقرآن الكر
يرى فى النحل - على ضآلة شأنه - محلا للإلهام الذى عبر عنه القرآن بالوحى[٣٨] . وإغفا
النظر فى الكون وما يحتويه - على نحو ما جاء فى فلسفة سقراط - يعد متعارضاً مع هذ
الروح القرآنية .

وقد كان أفلاطون وفيًّا لتعاليم أستاذه سقراط ، عندما قدح فى الإدراك الحسى ، وجعل
موصلاً إلى الظن ، غير مؤد إلى اليقين[٣٩] .وقد وصفه إقبال - فى مقام آخر - بأنه فكر
فيما ليس بمحسوس ، وأعرض عن الحواس ، وضل طرقه فى ظلمة المعقول ، وقد جعل عا
الأشياء هباء ، ونظر إلى الكون على أنه فناء ، ثم وصفه بأنه حرم حب العمل ، وأنه تحدث
عن عالم خامد هامد ، وأنه من دعاة الضعف والموت[٤٠] .ويتعارض هذا الموقف الأفلاطو
مع نظرة القرآن الإيجابية إلى العالم ، كما أن رأيه فى المعرفة الحسية يتعارض مع حديث القرآ
عن معرفة السمع والبصر ، ومسئولية الإنسان عنهما حيث تتكاملان مع معرفة الفؤاد
وتزودان الإنسان - معه - بالعلم الذى يكتسبه منذ أن تطرق قدماه عتبات الوجود ، ولذلك
كانا من أجل نعم الله على عباده[٤١] . وما ذكره إقبال عن فلسفة سقراط وأفلاطون صحي
فى جملته ، فسقراط هو الذى يوصف بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أى أنه هو الذ
صرف النظر عن الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلكية التى غلبت على الفلاسفة من قبله ، ور
اهتمامه على النفس والأخلاق ، معطياً الجانب التأملى النظرى مكاناً رفيعاً ، بوصفه أمثل الطر
للوصول إلى السعادة ، وهو يوصف لدى بعض مؤرخى الفلسفة بأنه موجد فلسفة المعا
أو الماهيات ، وهى فلسفة ترى فى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

أما أفلاطون فهو صاحب نظرية المثل المشهود ، وقد ذهب فيها إلى أن العالم الحسى لي
هو عالم الوجود الحقيقى ، بل هو عالم الظلال والأشباح ، وأن الوجود الحقيقى يتمثل
عالم المثل الذى يتضمن الحقائق الخالدة ، البعيدة عن التغير والكثرة والنقص . وجاءت نظر
فى المعرفة متناسبة مع نظرته إلى الوجود ، بحيث يكون إدراك المثل هو أرفع درجات المعرفة
ويتم ذلك عن طريق النظر العقلى الخالص[٤٢] .

لكن هل تعد هذه الملاحظة التى أبداها إقبال حول الطابع النظرى للفلسفة اليونا
صحيحة بالنسبة لأرسطو وهو الذى يمثل الضلع الثالث من أضلاع المثلث ، الذى يشك

عصراً من أزهى عصور الفلسفة اليونانية إن لم يكن أزهى عصورها ؟

إن الأمر قد يختلف هنا قليلاً حيث عنى أرسطو بدراسة الواقع فى بحوثه الفلكية والطبيعية ودراساته عن التاريخ الطبيعى وعلوم الحيوان ومؤلفاته عن الإنسان فى مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق وغيرها .

ولكننا يمكن – مع ذلك – أن نقول إن فلسفة أرسطو فلسفة نظرية تأملية فى درجاتها العليا ، فالتأمل العقلى – لديه – هو غاية الفيلسوف ومبتغاه ، وأشرف الفضائل – عنده – هى فضيلة النظر العقلى ، التى يقوم بها العقل ، وهو أشرف جزء فينا ، وهذا النظر العقلى هو وظيفة الآلهة وفضيلتهم !!، والسمو إليه هو الذى يجعل الفيلسوف شبيهاً بالآلهة[٤٣] ويتسق هذا الفهم مع ما صرح به كثير من الباحثين فى مفهوم الوجود عند أرسطو بأنه معقول ، إذ لا تسوقهم الأدلة إلا إلى أن الموجود عنده لا يخرج عن أن يكون متعقلاً ، فالمدرك الحسى يتحدد لديه بقوى نفسية نابعة من الذات العارفة[٤٤] .

ومهما يكن من شىء. فقد ذكر إقبال أن المتقدمين من علماء الإسلام لم يلحظوا هذا التعارض بين دعوة القرآن وهذه الروح اليونانية ، وهو تعارض أدى عدم إدراكه لدى المتقدمين من علماء الإسلام إلى الإخفاق « لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد ، وإغفال الواقع المحسوس[٤٥] » .

وكان من نتائج هذا الإخفاق أنهم قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليونانى ، وظلوا على ذلك فترة من الزمن « قبل أن يتبين لهم بوضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض – فى جوهرها – مع تعاليم الفلسفة القديمة »[٤٦] .

ويوجه إقبال النظر إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين الروح اليونانية والروح الإسلامية ، ويتمثل هذا الاختلاف فى نظرة كل منهما إلى الطبيعة أو الكون ، فالثقافة الإسلامية لا تتجاهل هذا الكون ، وإنما تحاول فهمه ، وهى تبدأ هذا الفهم بالمعرفة الحسية التى تستقيها من الحواس ، ولكنها لا تقف عند هذا المستوى من المعرفة – وهو مستوى لا يلقى نصيباً من العناية لدى اليونانيين كما سبق القول – بل إنها تتجاوزه إلى المعرفة العقلية التى يقوم العقل فيها بنقد هذه المعرفة الحسية وتنظيمها وتصنيفها ، وهو يفعل ذلك بمقتضى ما له من هيمنة على الحواس ، فإذا نفذ العقل ببصيرته إلى تلك المعرفة الحسية تيسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ولكن مما تجدر الإشارة إليه أن العقل المسلم لا يجعل نفسه أسيراً

لهذا الكون المتناهى ، الذى يؤدى التوقف عنده إلى الحيرة والتردد والجمود الذى لا يؤدى بالعقل المتأمل إلى شىء ، ولهذا يتجاوز العقل المسلم المتناهى إلى اللامتناهى ، وينتقل من الكون إلى خالقه وهنا يستخدم إقبال براعته لتأييد هذه الفكرة بدليل قرآنى يتمثل فى فهمه لقوله تعالى : ﴿ وأنَّ إلى ربك المُنتَهى ﴾ [النجم : ٤٢] وهذه الفكرة – فيما يقول – « تنطوى على فكرة من أعمق الفِكَر التى وردت فى القرآن ؛ لأنها تشير – على وجه قاطع – إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه فى حركة الأفلاك ، وإنما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لا نهاية له » فالعقل اليونانى يحصر نفسه فى النظر العقلى إلى الطبيعة باحثاً فيها عن فكرة النظام والتناسب ، التى هى المثل الأعلى عند اليونان كما يقول شبنجلر ، أما التفكير الإسلامى فإنه اتجه وجهة اللانهائية ، وعلى حين استغرق العقل اليونانى فى الكون المتناهى فى الخارج بحدوده المعينة ، حاول العقل الإسلامى – فى مجالات متعددة – الوصول إلى اللامتناهى ، وإسعاد النفس به[٤٧] .

وقد كان من حسن الحظ أن التأثر بتلك الروح النظرية اليونانية لم يستمر طويلاً ، بل تنبه المسلمون إلى ما دعا إليه الإسلام من نظر فى الكون ، وعناية بالواقع ، وملاحظة لظواهره ، وظهر أثر هذا التنبه فى تلك الروح النقدية التى نظرت بها فئات مختلفة من المسلمين إلى الفلسفة اليونانية عامة ، وإلى المنطق خاصة . وكان من هؤلاء معتزلة كالنظام ، وأشاعرة كالغزالى والرازى والآمدى ، وكان منهم سلفيّون كابن تيمية ، بل كان منهم صوفية كشهاب الدين السهروردى الذى حاول قصاراه أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليونانى ، فى كتابه الذى جعل عنوانه : « رشف النصائح الإيمانية ، وكشف الفضائح اليونانية »[٤٨] وقد كان نقدهم للمنطق نقداً علمياً منظماً ، ويظهر ذلك – بصفة خاصة – لدى أبى بكر الرازى الطبيب فى نقده للشكل الأول ، كما يظهر لدى السهروردى المقتول ؛ وكذا ابن تيمية الذى أوضح فى تنايا نقده للمنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين[٤٩] .

وقد كان إقبال شديد العناية بإبراز هذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، لكونه ذا دلالة واضحة على أصالة العقلية الإسلامية ، ذات الخصائص المستمدة من انتمائها إلى الروح القرآنية ، التى تميزت بها عن الروح النظرية اليونانية . وقد بين أنه يقوم « بأبحاث معينة فى عمل العلماء المسلمين عن المنطق الاستقرائى ، وكل تقدم استطاعوا أن يحرروه عن عمل المنطقيين الإغريق »[٥٠] .

وقد انتهى إقبال من هذا العرض لأفكاره إلى نتيجتين هامتين :

أولاهما :

أن المسلمين – بسبب الروح العلمية الواقعية التى وجه القرآن الكريم أنظارهم إليها – كانوا هم الذين وضعوا أسس المنهج التجريبى ، القائم على الملاحظة والتجربة ، وأنهم هم الذين جعلوا للملاحظة والتجربة هذه المكانة الرفيعة التى أصبحت لهما فى المنهج الاستقرائى ، ولذلك فإن الإنصاف يقتضى نسبة هذا المنهج – الذى هو أساس نهضة أوروبا وتقدمها – إلى المسلمين ، لا إلى أوروبا « فالزعم بأن أوروبا هى التى استحدثت المنهج التجريبى زعم خاطىء »[٥١].

وكان من وسائل إثبات بنوة المنهج التجريبى للمسلمين أن إقبالاً أوضح أن العلماء الأوروبيين الذين ظهر لديهم هذا المنهج قد تأثروا بما تعلموه من العلوم على أيدى المسلمين فى جامعات الأندلس وغيرها ، ومن هؤلاء روجر بيكون الذى تأثر بابن الهيثم فى كتابه المناظر ، كما تأثر بابن حزم تأثراً واضحاً ، واستشهد إقبال – لإثبات هذه الفكرة – بشهادات المنصفين من علماء أوروبا أنفسهم ، ومن هؤلاء بريفولت فى كتابه « بناء الإنسانية » الذى يقول فيه : « إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربى والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده (يقصد فرنسيس بيكون) الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة »[٥٢].

ويرى بريفولت أنه لا توجد ناحية من نواحى الازدهار الأوروبى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، ولكن أوربا لا تدين للمسلمين بهذا وحده ، ولا بما قدموه لها من كشوف مدهشة ، بل إنها تدين لهم بتلك الطاقة المحركة التى أدت إلى نشأة العلم وازدهاره ، وهى تتمثل فى منهج البحث ، الذى هو ثمرة لما تعلمته أوروبا على يدى المسلمين . وأوضح بريفولت أن اليونان غلبت عليهم العناية بوضع النظريات وتقعيد المذاهب ، وتعميم الأحكام ، ولكنهم لم يعنوا بجمع المعلومات وتركيزها ، ولم يهتموا بالملاحظات الدقيقة المستمرة ، ولا بوضع المناهج التفصيلية ، إن ذلك كله كان غريباً تماماً عن المزاج اليونانى « أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ،

ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح ، وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي »[٥٣] .

أما النتيجة الثانية فهي أن الفلسفة اليونانية لم تكن هي التي شكّلت طبيعة الثقافة الإسلامية ، بل إنها – على العكس من ذلك – كانت عائقاً حجب هذه الثقافة عن النهوض والإبداع ، وكان عليها أن تخوض صراعاً بعيد المدى ، حتى تستكشف خصائصها الحقيقية وملامحها المميزة ، ولكي يتخلص من التأثيرات التي تسللت إليها ، وحين تمكنت من ذلك استطاعت أن تقدم إسهاماتها الكثيرة المتنوعة في مجال العلوم والحضارة وقد كان إقبال شديد الحرص على تسجيل هذه النتيجة وتأكيدها في لغة حاسمة ويظهر هذا من قوله : « ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية[٥٤] .

ولعل السبب في استخدامه لهذه اللغة الحاسمة أنه كان يستحضر في ذهنه بعض الأحكام القاسية التي أصدرها بعض الدارسين الغربيين للفكر الإسلامي ، حيث وصموه بالتبعية للفكر اليوناني ، وجردوه من مظاهر الأصالة ، وأنكروا دوره في نهضة العلم والحضارة.ومن هؤلاء الذين أشار إقبال إلى آرائهم الأستاذ ماكدونالد الذي وصفه بأنه لم يفهم روح القرآن ، التي خلقت الحركة الثقافية ، التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة[٥٥] . ولعل من هؤلاء ديبور الذي رجع إقبال إلى كتابه : تاريخ الفلسفة في الإسلام مرات متعددة[٥٦] ، وقد كان لديبور هذا أحكام على الفكر الإسلامي تتعارض مع تلك النتائج التي توصل إليها إقبال . وكان مما قاله مثلاً وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعدُ مِن الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة ، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التي رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظا من الابتكار ، كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا في العلم يجب الخضوع له ، وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني حتى لم يكن يخالط نفوسَهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين !! »[٥٧] .

وليس من البعيد أن يكون لهذه الأحكام أثر في عناية إقبال بتوضيح هذه النتائج التي أثبتها ، وتحديدها على هذا النحو القاطع .

وربما كان من مقاصده أن يحرك في مسلمي عصره نوازع اليقظة المفقودة ، والقوة

المسلوبة ، حتى ينهضوا دفاعاً عن حريتهم واستقلالهم ، باذلين جهدهم ليتخلصوا من استعمار أوروبا وهيمنتها على العالم الإسلامى ، فكأنَّ إقبالا كان يحدد هذه النتائج ، وعينُه على العالم الإسلامى الذى يرجو له أن يستأنف مسيرة الحضارة ، متخذاً من عصوره الزاهرة ، وإسهاماته السابقة نبراساً يهتدى به ويسير على هداه ، ومعنى ذلك ألا ينسى ماضيه ، وإلا وقع فى الحيرة والعدم « وإنما تكون معرفة الذات بذكر الماضى ... فاضْبط التاريخ ، واجعله صرحاً قائماً ... فمن الماضى يولد حاضرك ، ومن حالك ينبثق مستقبلك ، ولا تقطع خيط الماضى عن الحاضر والمستقبل ، إن أردت الحياة الأبدية »(٥٨) .

ثالثاً :

إذا كان إقبال قد انتهى إلى تلك النظرات النقدية للفلسفة اليونانية فإن من المتوقع أن نجد لديه نظرات مثلها تتعلق بالفلاسفة الإسلاميين ، بسبب العلاقة الوثيقة بين فلسفتهم وفلسفة سابقيهم من اليونانيين .

وقد كان بعض النقد الذى وجهه إقبال إلى هؤلاء الفلاسفة منصبا على أنهم لم يبذلوا جهداً كافياً فى التعرف على الفلسفة التى نقلت إليهم ، وأنهم أسلموا أنفسهم إلى بعض المترجمين الذين لم يكن لديهم دراية حقيقية بمذاهب اليونانيين ، وترتب على ذلك أنهم خلطوا هذه المذاهب بعضها ببعض ، وانتقل هذا الخلط إلى الفلاسفة الإسلاميين الذين لم يتنبهوا إلى أنه لم يك ممكناً أن يعرفوا حقيقة هذه المذاهب الفلسفية دون خلط بينها — من غير أن يكونوا على علم باللغة اليونانية ذاتها . ولو تحقق هذا الشرط المنهجى لأفلت هؤلاء الفلاسفة من أخطاء المترجمين ، وغيرهم من المنشغلين بالفلسفة ، وخاصة من السريان الذين توهموا أن الأفلاطونية المحدثة هى الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو . لكن عدم تحقيق ذلك أدى إلى أنهم « ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو ... لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التمييز بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة لتاسوعات أفلاطون شاعت بينهم على أنها ثيولوجيا أرسطو . ومضت بعد ذلك عدة قرون ، حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقى ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً »(٥٩) .

ويشير إقبال فى هذا النص إلى تلك المسألة المشهورة المتعلقة بكتاب ثيولوجيا أو الربوبية ، الذى نسب خطأً إلى أرسطو ، بينما هو فى الحقيقة بعض فصول من كتاب التاسوعات لأفلاطون . ولا يختلف أحد مع إقبال حول أهمية الرجوع إلى الفكر اليونانى بلغته الأصلية ،

وأن التقصير فى ذلك يجعل المقصِّر جديرًا باللوم ، ولكن ينبغى – مع التسليم بذلك – أن نلاحظ بعض الأمور التى تخفف من حدة الهجوم على هؤلاء الفلاسفة ، بل تؤدى إلى التماس بعض العذر لهم ؛ لأنهم لم يتعمدوا الخلط أو الخطأ بل كانوا ضحية له .

ومن بين الملاحظات أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا هم الذين نسبوا الكتاب إلى أرسطو بل نُسِب – من قبلهم – إليه ضمن عدد من الكتب المنحُولة مثل كتاب التفاحة والإيضاح فى الخير المحض . وقد كان للسريان دخل فى ذلك كما ذكر إقبال نفسه . وقد جاء المترجمون فنقلوا الكتاب إلى العربية دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من خطأ النسبة . ولم يكن لدى الفلاسفة – عندئذ – كما يقول ديبور : « ما لدينا من وسائل تمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة »[٦٠] .

ولعل مما يقدم بعض العذر لهم – زيادة على ما سبق – أنه ربما كان من العسير اكتشاف هذا الخطأ فى ظل الاتجاه إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو اتجاه قديم ظهر لدى أتباع الأفلاطونية المحدثة من اليونانيين أنفسهم ثم لدى السريان من بعدهم ومن أشهر الدعاة إلى هذا الاتجاه أمونيوس ساكاس ، وبروفير . وجامبليك وسيريانوس ، ومنهم – كذلك – يامبليخوس وسامبليقيوس[٦١] .

ولم يكن غريباً – فى ظل هذه الظروف - أن يظل هذا الكتاب ينسب إلى أرسطو إلى وقت قريب جداً ، بلغ أواسط القرن التاسع عشر حين بدأت الشكوك تراود بعض الدارسين الغربيين حول المؤلف الحقيقى له . وقد استمر البحث الجاد الذى تعاون على القيام به عديد من الدارسين حتى تبين لهم – عن طريق النقد الداخلى ومقارنة النصوص – خطأ نسبته إلى أرسطو[٦٢] .

على أن مما تجدر الإشارة إليه أن إقبالا لم يكن يقصد من وراء هذا النقد أن يغمط هؤلاء الفلاسفة حقهم ، أو أن يرميهم بالتقليد أو الخضوع لسابقيهم ، فالقول بذلك – فى رأيه – نوع من عدم الإنصاف . لكن هذا الميل إلى الإنصاف لم يمنعه من أن يسجل هذه الملاحظة التى توشك أن تكون نوعاً من الإشفاق أو الرثاء لهؤلاء الفلاسفة وفى ذلك يقول : « وتاريخ جهودهم العقلية ليس إلا حلقة فى سلسلة المحاولات ، للخوض فى هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التى خلقها مترجمون غير أكفاء ، للفلسفة الإغريقية »[٦٣] .

ويضيف إقبال إلى ما سبق أن الفلسفة عند الإسلاميين قد احتفظت بالطابع النظرى

الموروث من الفلسفة اليونانية ، وقد أورثها ذلك عزلة عن المجتمع ، وعجزا عن التأثير فيه ، وانشغالاً بالفكر ، أفقدها حرارة الحياة ، ونبض الكفاح ، والقدرة على التغيير . ويعبر إقبال عن ذلك شعراً فيقول :

سمعت بمكتبتــــى ليلـــــة	يناجى الفراشةَ سُوسُ الكتاب
يقول مررت بكتْب ابن سينا	ونقبت فى كتب الفاريـابى
ولم أدر حكمة هذى الحياة	ومازلت من ظلمتى فى حجاب
تجيب الفــراشة فى حرقـــة	أرى نكتة لا ترى فى كتاب
رأيت الكفاح يُعِد الحيـــاة	رأيت الكفاح يمد الحياة(٦٤)

وقد خالفت الفلسفة بمسلكها هذا روح الإسلام ، الذى أثار فى أتباعه روح الكفاح وحب الواقع ، ويتفق معه فى هذا الاتجاه الواقعى العلوم الطبيعية التى تلتقى معه على الجد والعمل ، والبعد عن الانشغال ببحوث لا جدوى منها .

وقد أوضح إقبال أن انشغال الشرق بالجدل والمباحث المتعلقة بالفلسفة الإلهية ، بدلاً من الاهتمام بالجوانب العملية ، قد استهلك قواه ، وأدى إلى ضعفه وتأخره . وقد تعرضت أوروبا لهذه الظاهرة فى بعض فترات تاريخها ، لكنها ثارت على هذا الاستغراق فى بحوث ما بعد الطبيعة ، وبدأت تشتغل بعلوم الطبيعة المجدية ، وكان ذلك من أسباب نهضتها وقوتها وهيمنتها على العالم(٦٥) .

ولا يقصر إقبال هذا النقد على الفلاسفة وحدهم ، وإنما يتوجه به - كذلك - إلى علماء الكلام الذين يصفهم بأنهم حولوا الدين من قوة حيوية إلى جدل نظرى أو إلى كلام ، وقطعوا بذلك الصلة التى لا ينبغى أن تقطع بين العقيدة والعمل ، وأصبحت كلمة التوحيد تشبه الغِمْدَ الذى لا سيف فيه . وفى ذلك يقول شعراً :

قوة كان فى الحياة على الأرض	فصار التوحيد علم الكلام
قائد الجيش قد رأيت غُمُودا	من هو الله ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر	دون فعل يعد لغو كلام(٦٦)

ويخص إقبال المعتزلة - من بين الكلاميين - بنصيب أوفى من هذا النقد ، حيث تحول الدين عندهم إلى مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعانى المنطقية ، انتهى به موقف سلبى بحت(٦٧) ، وكان الاهتمام بالفكر والتصور على حساب ما يطمح إليه الدين من تأثير وتغيير .

وإذا كانت الفلسفة قد خالفت الدين بهذا الطابع النظرى الذى غلب عليها فإنها – بسببه أيضاً – تعد عاجزة عن أن تكون أداة للنهضة والتطوير للمجتمع الإسلامى ، وذلك ثمرة لعجزها عن تحديد مشكلاته وأدائه ، وقصورها عن ملاحقة ما يتعرض له من عوامل التأثير الطارئة أو الوافدة ، ثم قصورها – تبعاً لذلك كله – عن رسم منهج لمواجهة هذه المشكلات وعلاجها .

وقد أفضى إقبال بهذا النقد فى مقام حديثه عن تأثير الأحداث السياسية فى العالم الإسلامى ، الذى احتلت أوروبا أرضه ، وسعت إلى تثبيت هيمنتها عليه ، وعلى حين كان الواقع الذى يعيشه العالم الإسلامى يدعو إلى اليأس ، كان إقبال يرى – فى الثلاثينيات من هذا القرن – أن المسلمين سوف ينهضون لمواجهة التحدى ، وسوف يكون الاحتلال نفسه عاملاً من عوامل إيقاظ روح المقاومة فيهم ، وبعث عناصر القوة المذخورة لديهم ، وسوف يتحول اليأس والضعف إلى أمل وقوة « إذا رأيت النجوم شاحبة منكدرة تخفق ، فاعلم أن الفجر قريب ها هى الشمس قد ذر قرنها من الأفق ، وولى الليل على أدباره . إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم إلى الإسلام ، فإنما تتكون اللآلىء فى البحر المتلاطم الهائج . لقد دب دبيب الحياة فى الشرق ، وجرى الدم الفائر فى عروقه الميتة ، وذلك سر لا يفهمه ابن سينا والفارابى »[٦٨] .

ويحكى إقبال أن صديقاً له ينحدر من سلالة بنى هاشم كان شديد الإعجاب بالفلسفة كثير التعصب لها فكتب إليه إقبال عن رأيه فى الفلسفة ، مبيناً المفارقة الواضحة فى قيامه – وهو ذو الأصل البرهمى – بنصيحة هذا الصديق ذى الأصل العربى الهاشمى . وقد أوضح له أن الفلسفة قد امتزجت بلحمه ودمه ، وجرت منه مجرى الروح ، وإن حديثه عنها حديث العارف الخبير ، ولكن تبين له – بعد طول الدرس والتعمق – أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجاباً للحقيقة ، وأنها لا تزيد صاحبها إلا بعداً عن صميم الحياة !، وأن بعض مذاهبها البراقة تشبه أن تكون صدفة خالية من اللؤلؤ . ومادام الأمر كذلك فإن على المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة وتحقيق الخلود ، وهذا أمر تعجز عنه الفلسفة ولا ينهض به إلا الدين « إن الدين هو الذى ينظم الحياة ، وأنه لا يكتسب إلا من إبراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فعليك أيها السيد بتعاليم جدك صلى الله عليه وسلم . إلى متى يا ابن على تقلد أبا على ؟! إذا لم تكن بصيراً بالطريق فالقائد القرشى خير لك من القائد البخارى[٦٩] » . ولم يكن اختيار الدين هنا مستغرباً فهو – من جهة – محكوم بنظرة إقبال العامة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ، وهو – من جهة أخرى – مرتبط بنظرته العامة إلى

الطريق الذى يجب على العالم الإسلامى أن يسلكه إذا أراد أن يشفى من أمراضه التى وقع فريسة لها فى عصوره الأخيرة ، وكان سبباً فيما يعانيه من ضعف وتخلف وتبعية فكرية ، وقد بين أن الدين هو الطريق الأمثل للإصلاح والنجاة ، وذلك هو دور الإسلام الذى سما - فيما مضى - على فلسفة اليونان وحكمة الرومان وملك الفرس ، وغير ذلك من تراث العالم القديم[٧٠] وهو قادر فى الحاضر والمستقبل على أن ينهض بالبشرية مرة أخرى . ولذلك كان إقبال ينادى المسلمين أن يمسكوا بأهداب القرآن إن أرادوا النجاة[٧١] .

وهكذا كانت رغبته فى إصلاح أحوال المجتمع الإسلامى إحدى الركائز التى حكمت نظرته إلى الفلسفة بصفة عامة ، وإلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ؛ لأنه لم يكن يبحث عن نسق عقلى يستحوذ على إعجابه بما ينطوى عليه من أحكام وانسجام ، دون أن تكون له ثمرة فعلية فى المجتمع وفى الحياة ، وإنما كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة ، وكان الدين هو هذا المنهج ، حيث يتحقق فيه سمو المصدر ، وكمال النظرة إلى الإنسان : فكراً وإرادة وشعوراً وسلوكاً ، وتقديم الإجابة على تساؤلات الإنسان حول وجوده وخلوده ، ولذا رجحت عنده كفة الدين على الفلسفة .

ويمكن القول بأن ما انتهى إليه من رأى لم يكن نابعاً من فكرة عابرة أو تأمل سريع ، بل كان ثمرة تفكير طويل وتأمل عميق ، وقد جاء التعبير عن هذا الرأى فى مؤلفات كثيرة نثرية وشعرية ، ظهرت على فترات متباعدة يرجع أقدمها إلى عهد كتابته لرسالة الدكتوراه فى ألمانيا (١٩٠٨) ويرجع أحدثها إلى عام ١٩٣٧ أى إلى ما قبل وفاته بعام ، وكان تعبيره عنه ذا صبغة منهجية لا ينقصها البرهان . ولئن كان بعض ما ساقه من أفكار يتسع لوجهات أخرى من النظر فإن ذلك لا يقلل من قيمتها أو يهون من أصالتها ، وأفضل ما نجده لديه - فى سياق حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة - يتمثل فيما وجّه النظر إليه من نقد المسلمين - بتأثير الروح القرآنية - للمنطق اليونانى ، وإسهامهم فى وضع أسس المنهج الاستقرائى ، ثم إسهامهم - نتيجة لذلك - فى تطور العلم وبناء الحضارة الإنسانية ، وقد كان - بهذا - أحد الرواد الذين نبهوا إلى هذه المسألة فى قوة مبنية على البرهان ، وليس بمستعبد أن يكون لرأيه هذا أثر كبير فى توجيه الباحثين من بعده لاستيفاء البحث حول هذه الفكرة على نحو أكثر شمولاً وتفصيلاً ، لاسيما وأن بعضهم[٧٢] يرجع إلى بعض كتبه ، ويستشهد ببعض أفكاره . وذلك أمر يحمد له على كل حال .

* * *

الهوامش

(١) يمكن الرجوع فى ذلك كله ، ولمعرفة أوفى عن حياته ، إلى عدد من المؤلفات التى كُتبت عنه بالعربية . ومن أهمها :

ــ محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره للدكتور عبد الوهاب عَزّام . طبع باكستان ١٩٥٤ .

ــ روائع إقبال للسيد/ أبي الحسن الندوى . طبع دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ .

ــ العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره . د/أحمد معوض . طبع الهيئة المصرية للكتاب ط٢/١٩٨٠ .

ــ فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان . للأستاذين محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان ــ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) من أهم كتبه ودواوينه :

ــ تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة الأستاذ عباس محمود . مراجعة الشيخ عبد العزيز المراغى والدكتور مهدي علام . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨

ــ تطور الميتافيزيقا في فارس . ترجمه عن الإنجليزية ــ أخيراً ــ د/حسن محمود الشافعي ، و د/محمد السعيد جمال الدين . طبع الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .

ــ ديوان الأسرار والرموز ــ ترجمه عن الفارسية د/عبد الوهاب عزام . دار المعارف ١٩٥٥ .

ــ رسالة الخلود : ترجمها عن الفارسية د/محمد السعيد جمال الدين . مطبعة سجل العرب ١٩٧٤ .

(٣) لا غرابة فى أن يهتم إقبال بالشعر ، وأن يجعل له هذه المكانة الرفيعة ، فلقد كان شاعراً كبيراً ، وله عدد من الدواوين بالفارسية والأوردية يزيد على العشرة . ولم يكن الشعر لديه مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية أو تجارب خاصة ، ولكنه كان ذا رسالة عبر عنها بقوله :

الشعر فيه من الحياة رسالة ... أبدية لا تقبل التبديلا

إن كان من جبريل فيه نغمة ... أو كان فيه صور اسرافيلا

أى أنه يكتسب هذه المكانة إن كانت فيه نفحة من الدين أو فيه روح اليقظة والبعث انظر (ص ٣) من مقدمة د/عبد الوهاب عزام لترجمة ديوان : ضرب كليم ، مطبعة مصر ١٩٥٢ . وقد ضمن محمد إقبال شعره قدراً – من الناحية المنهجية – تجاهله عند دراسة آرائه وتحديد ملامح فكره ، وقد تنوعت موضوعاته تنوعاً كبيراً ، وتناول فيه موضوعات دينية ، وفلسفية ، وسياسية واجتماعية ، وذاتية ووجدانية ، ولقد كان كما يقول الندوى فخوراً بشعره الذى « يوقظ العقول ، و الآمال فى

الصدور ولا عجب إذا كان شعره يملأ القلوب حماسة وإيماناً ، وكان وقعه فى النفس كبيراً وعميقاً ، فقد سالت فى شعرى دموعى ودمائى ، وفاضت فيه مهجتى » الندوى : روائع إقبال ۰۸۷ ، وليس من الغريب – إذن – أن يكون للشعر عنده هذا المقام الرفيع ، ولكن هذه المكانة التى للشعر ليست مطلقة ، كما سيتضح بعد قليل .

(٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود (ص ٥) .

(٥) يذكر إقبال أن الثالوث المقدس !. للفلسفة هو : الله والعالم والإنسان . راجع : تطور الفكر الفلسفى فى إيران (ص ١٨) .

(٦) محمد إقبال : رسالة الخلود (ص ٩٨) .

(٧ ، ٨) السابق : ١١٤ .

(٩) انظر : جورج بركات ، منشورات المكتبة العصرية – بيروت بدون تاريخ ٢٢ – ٢٧ .

(١٠) انظر : بيرى (رالف بارتون) : أفكار وشخصية وليام جيمس ، ترجمة د/محمد على العريان طبع دار النهضة العربية ١٩٦٥ (ص ٤٠٦ ، ٤٠٨ – ٤١٠) .

(١١) انظر : إقبال : تجديد ...... مرجع سابق (ص ٥) .

(١٢) السابق : ٧٤ وانظر كذلك : ١٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٢ .

(١٣) الندوى : روائع إقبال : مرجع سابق ٣١ ، وانظر د/أحمد معوض : العلامة محمد إقبال .... مرجع سابق (ص ٢٣) .

(١٤) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٣ .

(١٥) انظر : تجديد .... ١٠٣ – ١٠٨ .

(١٦) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٢ .

(١٧) إقبال : تجديد .... ٢٠٧ وانظر ٢١٣ .

(١٨) إقبال : رسالة الخلود ٦٢ .

(١٩) انظر : تجديد (ص ٥) .

(٢٠) يعبر إقبال عن ذلك تعبيراً لا يخلو من مسحة شاعرية بأن الإيمان « كالطائر ، يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد العقل » تجديد ... (ص ٥) .

(٢١) أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين ، نشر دار مكتبة الحياة بيروت ٢/٧ .

(٢٢) تجديد ..... (ص ٦) .

(٢٣) هوايتهد : رياضى ومنطقى وفيلسوف إنجليزى (١٨٦١ – ١٩٤٧) أستاذ من كبار أساتذة الرياضيات التطبيقية والميكانيكا بكمبردج ولندن ثم أستاذ للفلسفة بهارفارد ، نشر بالتعاون مع

وبرتراند رسل كتاب : مبادىء الرياضيات في ثلاثة أجزاء (١٩١٠ – ١٩١٣) وقد كانت له تأملات واسعة تتعلق بعلم الاجتماع الثقافي والتربية والميتافيزيقا والدين ... ومن مؤلفاته : مبادىء المعرفة الطبيعية ، معنى الطبيعة ، تكون الدين أهداف التربية ، انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ط٥/١٩٦٩ ص٤٢٩ ، ٤٣٠ و

Dictionnaire Universel des noms Propres, sous la direc- tion de Paul Bobert. Paris 1975: P. 1955 .

(٢٤) تجديد ص ٦ ويوجد مثل هذا المعنى بعبارة مقاربة جداً في كتاب هوايتهد : العقيدة تتكون . ترجمة د/ وليم فرج حنا الأنجلو المصرية ١٩٨٥ انظر (ص ٢٣) .

(٢٥) تجديد ص ٦ .

(٢٦) قارن : العقيدة تتكون ص ٢٦ .

(٢٧) تجديد ص ٦ .

(٢٨) انظر : تجديد ١٩٢ .

(٢٩) انظر : رسالة الخلود ١٦٠ ، ١٦١ .

(٣٠) انظر : د/ عزام . محمد إقبال : سيرته .... ص١١٩ .

(٣١) انظر: تجديد ١٤٢ – ١٤٤ والمرجع السابق للدكتور عزام ١١٩ ، ١٢٠ وتحتاج فكرته عن ختم النبوة إلى تفصيل لا يتسع له المقام .

(٣٢) انظر : تجديد ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣٣) تجديد : ص ٧ .

(٣٤) تجديد : ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٣٥) تجديد : ٢١٧ .

(٣٦) انظر : تجديد ص ٨ وكذا : تطور الفكر الفلسفي في إيران : ٩٥ .

(٣٧) تجديد : ص ٨ .

(٣٨) راجع آيتي ٦٨ ، ٦٩ من سورة النحل .

(٣٩) تجديد : ٩ .

(٤٠) إقبال : ديوان الأسرار والرموز ص ٣٠ ، ٣١ .

(٤١) راجع الآية ٣٦ من سورة الإسراء ، والآية ٧٨ من سورة النحل .

(٤٢) انظر عن سقراط : الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥/ ١٩٦٦ ص ٥٢ ، ٥٣ وانظر لأفلاطون : الجمهورية . ترجمة د/فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٤١٤ – ٤١٧ .

٤٢) انظر : يوسف كرم : المرجع السابق ١٩٩ ، ٢٠٠ .

) انظر : تفصيل هذه الفكرة : لدى د/فوقية محمود : مقالات في أصالة المفكر المسلم دار الفكر العربي

ط١/ ١٩٧٦ فى صفحات كثيرة لاسيما من ٦١ - ٦٦ .

(٤٥) تجديد ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٦) تجديد ٩ .

(٤٧) تجديد ١٥١ ، ١٥٢ وانظر كذلك ١٤٦ .

(٤٨) انظر : تطور الفكر الفلسفى فى إيران : ويلاحظ أن إقبالا نسب كتاب : رشح النصائح .. إلى السهروردى المقتول الذى عرض فلسفته عرضاً وافياً فى كتاب تطور ... ٩٦ - ١١٠ ولكن هذه النسبة ليست صحيحة ، بل هو لسهروردى آخر هو شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى أحد أقطاب التصوف فى بغداد وصاحب كتاب عوارف المعارف (ت ٦٣٢ هـ) انظر فى نسبة الكتاب إليه : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس طبع بيروت ، ٣٢٣/٧ تعليق ٤٩٦ ويذكر المحقق أن الكتاب توجد نسخة منه بمكتبة برلين .

(٤٩) انظر : تجديد ١٤٧ ، ١٤٨ ويلاحظ إقبال أن بعض الفقهاء الأحناف تأثروا بالمنطق الأرسطى ، ولكنه يصف هذا التأثر بأنه أدى إلى ضرر بالغ . انظر : تجديد ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٥٠) د/ أحمد معوض : العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره ٣٠٧ ويبدو أن إقبالا لم يتمكن من إنجاز هذا الذى طمح إلى تحقيقه ، ولكن يمكن اعتباره - مع ذلك - طليعة للباحثين فى هذه المسألة الهامة ، التى عنى لها - من بعده - كثير من الباحثين ، لاسيما الدكتور على سامى النشار فى كتابه المنهجى العام : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وقد رجع فى كتابه هذا إلى كتاب إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام فى نسخته الإنجليزية ، واقتبس منه بعض النصوص انظر مناهج البحث ... دار المعارف ط٤/ ١٩٧٨ ص ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

(٥١) تجديد ١٤٨ .

(٥٢) السابق ١٤٩ وقارن كتاب الدكتور النشار السابق الإشارة إليه ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٥٣) تجديد ١٥٠ و د/ النشار : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٥٤) تجديد : ١٥١ .

(٥٥) تجديد ٢٥ ومن أشهر مؤلفات ماكدونالد كتاب عن علم الكلام الإسلامى . وقد رجع إليه إقبال كثيراً انظر : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٥٥ ، ٦١ ، ٦٧ هامش ١ ، ٦٨ هامش ١٨ ، ٣١ وانظر تجديد ٨١ .

(٥٦) انظر تطور ... حيث تدل تعليقاته على قراءته للكتاب قراءة مستوعبة فاحصة ، انظر ص ٤٦ هامش ١ ، ص ٦٩ هامش ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٧) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د/محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ ص ٣٣ وانظر نماذج أخرى للأحكام التى أصدرها على الإسلام وعلمائه من المتكلمين والنحاة والفقهاء وغيرهم ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٢٨٥ .

(٥٨) د/أحمد معوض : العلامة محمد إقبال .... ص ٩٥ .

(٥٩) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٣٢ ، ٣٣ .

(٦٠) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٢ .

(٦١) انظر : Serouya, Henri: La Pensée Arabe, P.U.F. Paris 1967 P. 90 .

وكذا : تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق : ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ .

(٦٢) انظر : د/عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات الكويت ط٣/ ٧٧ ص ٣ وما بعدها .

(٦٣) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٣٣ .

(٦٤) د/ عزام : محمد إقبال : سيرته ... ص ١٨٠ .

(٦٥) انظر الندوى : روائع إقبال ٦ ، ٧ .

(٦٦) إقبال : ضرب الكليم ترجمة د/ عزام ، وهو يشير بقوله : قل هو الله إلى قوله تعالى فى سورة الإخلاص ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .

(٦٧) انظر : تجديد ص ١٠ ويمكن القول بأن هذا النقد لا ينطبق على فكر المعتزلة فى جملته ، حيث إنهم جعلوا العمل جزءاً من الإيمان ، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة ومن شأن ذلك أن يجعل للعمل جانباً مهماً فى فكرهم ، ولكن ربما قصد إقبال هذا النقد موقفهم من الصفات الإلهية حيث تحدثوا عنها حديثاً يغلب عليه طابع النفى والسلب ، وكادت الذات الإلهية – بحسب تصورهم – تتحول إلى فكرة مجردة ، ومن أجل هذا نُسِب المعتزلة إلى التعطيل ، انظر : الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د/ فوقية محمود . طبع دار الكتاب ط١٩٧/٢ جـ١٤٣/٣ وانظر الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ/ ٥٧ ، ٥٨ .

(٦٨) الندوى : روائع إقبال ٦٩ .

(٦٩) السابق : ٤٧ ، ٤٨ وانظر ضرب الكليم ص ١٠ والمقصود من ابن على أنه ينتسب إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه أما أبو على فهو ابن سينا . والمقصود بالقائد القرشى : الرسول صلى الله عليه وسلم أما القائد البخارى فهو ابن سينا .

(٧٠) انظر : محمد حسن الأعظمى والصاوى شعلان : فلسفة إقبال طبع الحلبى ١٩٥٠ ص ٨٦ .

(٧١) انظر رسالة الخلود ١٥٨ .

(٧٢) انظر الهامش رقم ٥٠ هنا .

التعقيبات على بحث
لدكتور عبد الحميد مدكور

رئيس الجلسة : أ . د. فوقية حسين :

شكراً للأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور على عرضه الجيد لتلك الفكرة التى اختارها من أفكار محمد إقبـال .

ردود د . عبد الحميد مدكور على الملاحظات والتعقيبات[1] :

بالنسبة لملاحظة د . نصار الخاصة بمسألة المفارقة الواضحة بين الدين والفلسفة التى جاءت فى كلام إقبال حين قال : إن الفلسفة مصدرها العقل ، وقول د . عمارة فى نهاية تعليقه إن موقف إقبال من هذه المسألة كان مقدمة لموقف فكرى عام كان جزءاً من مشروع كبير لهذه الأمة ، وأن هذا القول قد لا يقبله الإسلاميون على علاته ، لأنه يقيم مقولة يمكن أن تمس الدين . وأقول إنه رغم موافقتى على جزء من هذه الملاحظة فإننى أرى أنه عندما نتحدث عن العقل لا نبغى التشكيك فيه بوصفه قوة أو هبة أعطاها الله للبشر . ولكننا نتحدث فى بعض الأحيان عن النتائج التى يتوصل إليها العقل والتى ربما يصيبها الخطأ خاصة ونحن نعلم أن البشرية على مدار تاريخها تصحح أخطائها ، ففى العصر الواحد نجد فلاسفة متعددين لهم وجهات نظر متعارضة ومتناقضة ويهدم بعضها الآخر .

ومن هنا عندما نقول إن الوحى معصوم فنعنى أنه معصوم من جهة المصدر ؛ لأنه يأتى من عند العليم الخالق الذى خلق البشر واصطفى من بينهم الأنبياء ليحملوا الرسالة ، أما العقل

(١) لأسباب فنية لم نتمكن من كتابة التعقيبات على بحث الدكتور عبد الحميد مدكور .

البشرى فهو يصحح فكرته على مدار التاريخ ولا نقول إن العقل مخطىء دائماً وفى كل شىء وإنما نقول إنه قد يقع فى الخطأ وهذا من خصائص العقل البشرى . وهنا أتفق مع بعض ما قاله الدكتور الشرقاوى حول هذه المسألة لأن العقل لا يصح النظر إليه على أنه قوة مطلقة ، ولا يمكنه أن يخطىء ، فهو يخطىء فى بعض الأحيان . اما الوحى إذا كان ثابت المصدر فإنه لا يقع فى الخطأ .

كما أتفق مع د . الشرقاوى على أن الحديث عن فلسفة إسلامية يلزم أن نحتكم إلى المصدر الذى تدين به هذه الأمة ويدين به هذا الفكر ، وهذا يؤدى إلى عدم تعارض ما يأتى به العقل مع الدين .

نأتى إلى مشكلة المصطلحات التى تداول الحديث عنها عدد من الأساتذة المعقبين . مثل مصطلحات الديمقراطية الروحية والعقل الكلى والكرامة والقوة . وأقول إن إقبال كان يتوجه إلى جمهور لديه علم بمضمون هذه المصطلحات . فقد جاءت أكثر هذه المصطلحات فى محاضرته باللغة الإنجليزية التى قدمها لتعريف أناس لا يعرفون العربية ولا تاريخها ولا روح نشأة ثقافتها وحضارتها بالإسلام . ولذلك كان يقرب إليهم الأمر . ونحن نقول لا مشاحة فى الاصطلاح لا لمجرد تقبل بعض المصطلحات التى تأتى إلينا من هنا أو من هناك ، ولكن لأن بعض مفكرينا الذين كانوا حريصين على ضرورة اتباع المصطلح الإسلامى ، كانوا يقولون فى بعض الأحيان يوجد مصطلح يحتاج إلى تداول بين الإسلاميين وبين غيرهم وليس فى واجب الإسلاميين أن يرفضوا مصطلحاً ، إنما عليهم أن يتفقوا على مضمونه أولاً . فمثلاً عندما يتناولون مصطلح الديمقراطية ينبغى أن يوضحوا أولاً الفروق التى توجد بين الديمقراطية بمفهومها الغربى وبين الديمقراطية كما ينبغى أن تكون فى الإسلام ، وعندما يستخدمون مصطلح الشورى أن نترجمه للآخرين على أنه قريب من الديمقراطية ونبين خصائص الشورى الإسلامية . فإقبال قد اضطر إلى ذلك لأنه يتحدث إلى أناس لا يعرفون المصطلحات الإسلامية ، وكانت المصطلحات لديه واضحة ، فعندما يقول: ديمقراطية روحية فإنه يعنى إن الإسلام لم يحجر علماً أو رؤية ولم يغلق الباب أمام أحد . فليس العلم كهنوتا محصورا فى بيئة أو طائفة ، فالإسلام أتاح مفهوم العلم للجميع ويسر لهم أسبابه ماداموا قد تمكنوا من تحقيق أدوات ووسائل هذا العلم .

بالنسبة لملاحظات الدكتور عبد القادر محمود حول الحديث عن التوحيد فإن فى البحث إشارة إلى أهمية الرجوع للتوحيد . وأقول إن ما وصل إليه إقبال فى هذه المسألة يتجاوز

ما قدمه التوحيدى الذى بحث المسألة من نقطة معينة . وأعتقد أن مسألة الربط بين الفكر والعمل ومخاطبة الإنسان فكراً وإدراكاً وشعوراً ووجداناً لم تكن واضحة فى كلام التوحيدى . أما مسألة ختم النبوة فرغم أهميتها البالغة عند إقبال فقد اعتذرت عن الإفاضة فيها ، لأنها خارج نقاط البحث نفسه وتحتاج إلى نطاق أوسع للحديث فيها .

وبالنسبة لملاحظة د . الطيب واعتراضه على بعض المصطلحات أو الأفكار التى قالها إقبال ، وخاصة قوله : إن الدين ملتزم بالوحى ، والفلسفة نشاط عقلى ، فإن هذه المسألة قد نوقشت بوضوح .

أما بالنسبة لملاحظات د . عبادة ، و د . عمارة حول موقف إقبال من انفصال باكستان عن الهند . فأقول إن المسلمين فى الهند حتى الآن مازالوا مختلفين حول هذا الأمر ، وقد رأى إقبال أن تطبيق مفهوم الديمقراطية الغربية سيؤدى إلى حرمان المسلمين من كل حقوقهم كما نشاهد فى بعض البلاد الإسلامية التى يوجد بها أغلبية غير مسلمة تكتسح كل شىء . وما يؤكد صدق نظرية إقبال ما يحدث للمسلمين فى الهند حالياً من أمور لا يقرها قانون أو دستور وآخرها التعقيم الإجبارى لهم ، وأعتقد أنه لا تعارض بين ابن تيمية وإقبال فى هذه المسائل لأن كل منهما كان ينظر للمسائل حسب ظروف واقعه .

لقد أشرت إلى الشعر كمصدر من المصادر التى تمثل حقيقة الفكر عند إقبال ولكنى أرى أن الشعر رغم ذلك لا يرقى إلى درجة المصدر .

أما بالنسبة لملاحظات د . أبو اليزيد العجمى حول المصطلحات فقد رددت عليها أما موقف إقبال من مواقف الإسلاميين من الفلسفة فإننى أستطيع أن أقول إن إقبال ينقد الفلسفة لكنه لا يعتمد عليها ، وأعتقد أن هذه المسألة تحتاج إلى بحث .

أما د . عبد الخبير فقد كنت أرجو أن يقدم لنا محاضرة حول الجانب السياسى فى فكر إقبال وعلاقته بالتجديد فى الفكر الإسلامى .

وأشكر إخوانى الذين وجهونى إلى بعض ما لم تدركه عيناى من فكر إقبال والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رئيس الجلسة : أ . د. فوقية حسين :

شكراً للدكتور عبد الحميد مدكور .. والآن نستمع إلى بحث د . حامد طاهر وعنوانه :

« الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث » .

الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث

د. حامد طاهر

أستاذ بكلية الشريعة – جامعة قطر – الدوحة

الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث

ليست الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث إلا حلقة أخرى من حلقات التاريخ الطويل لهذه الفلسفة ، وإذا كانت هذه الحلقة تختلف فى خصائصها أو طابعها العام عن باقى الحلقات السابقة ، فما ذلك إلا لارتباطها الشديد بمرحلة جديدة تماماً على العالم الإسلامى . وهذه المرحلة مختلفة ، إلى حد كبير ، عن باقى المراحل التى مر بها المسلمون من قبل .

لقد كان للفلسفة الإسلامية ، منذ ظهورها فى العالم الإسلامى ، دور هام فى تنظيم المعارف الإسلامية ، وترسيخ مناهج البحث فى العلوم العربية والدينية ، بالإضافة إلى معالجة قضايا الإنسان الكبرى فى علاقته مع الله ، ومع العالم ، وأخيراً فى تزويد العقل الإسلامى بقدرة هائلة على النقد ، والتخيل ، والمناظرة .....

وقد ذكرنا فى موضع آخر[1] أن مجالات الفلسفة الإسلامية قد تعددت بحيث أمكن القول بأنها تشتمل على أكثر من عشرة مجالات ، وهى :-

- الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى (الطبيعيات - الرياضيات - الإلهيات) .
- علـــم الكلام .
- علـــم مقالات الفرق .
- التصــــوف .
- الأخـــلاق .
- التجارب الذاتية والتأملات .
- أصول الفقه (وخاصة فيما يتعلق بمباحث الدلالة والقياس) .
- فلسفة التاريخ .

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

سبق نشره فى دراسات عربية وإسلامية رقم (٦) .

ـــ المنطق وشروحه .
ـــ مناهج البحث النظرية (وتطبيقاتها فى مختلف العلوم العربية والإسلامية) .
ـــ آداب الجدل والمناظرة .

ومن الواضح أن هذه المجالات تغطى مساحة واسعة جداً من النشاط الفكرى لدى المسلمين ، وإذا كان بعضها قد استنفد مجهودات أصحابه فى معالجة « مشكلات زائفة » ، فإن بعضها الآخر قد واجه « مشكلات حقيقية » ، وقدم إجابات مقنعة على كثير من الأسئلة التى طرحت على العقل الإسلامى فى لحظات معينة[٢] .

لكن الفلسفة الإسلامية – كأى نشاط فكرى – لابد لها من بيئة مناسبة تنشأ فيها ، وتتطور ، وتزدهر . ولا ننكر أن مثل هذه البيئة قد توافرت فى أماكن مختلفة من العالم الإسلامى ، وعبر عصور متعددة ، فهيأت للفلسفة الإسلامية قدراً كبيراً من الازدهار . ولا يمكن أن نفصل أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد والغزالى والماوردى وابن حزم وابن الجوزى عن بيئاتهم التى أتاحت لهم تقديم أفكارهم ونظرياتهم المبتكرة إلى العالم الإسلامى .

وفى المقابل من ذلك ، فإن الفلسفة الإسلامية تسرع بالاختفاء عندما يرفضها المجتمع ، أو بتعبير أدق ، عندما تحرمها السلطة الزمنية من ممارسة دورها فى المجتمع[٣] ، وهكذا نلاحظ أنه ابتداء من القرن السابع الهجرى ، قد امتدت فترة طويلة ، خالية تقريباً من أى ومضة فكرية متميزة ، باستثناء ابن تيمية (المتوفى ٧٢٨ هـ) وابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ) .

وفى العصر الحديث ، تعرض العالم الإسلامى لأكبر هزة فى تاريخه ، عن طريق التقائه المفاجىء بالغرب الأوروبى ، الذى جاء إليه – هذه المرة – ليستقر على أرضه ، ويتغلغل فى دماغه ، لكن المسلمين ما كادوا يستعيدون توازنهم من هول هذا الالتقاء ، حتى أسرعوا باللجوء إلى ماضيهم العريق ، يتلمسون فيه عناصر القوة التى تعينهم على مواجهة الحاضر وكانت « الفلسفة الإسلامية » أحد هذه العناصر ، كما سنثبت ذلك بعد قليل .

وما أسرع ما عدلت الفلسفة الإسلامية من وجهتها ، وموضوعاتها ، ومنهجها لكى تتعامل مع الواقع الجديد للعالم الإسلامى ! وعلى أيدى مجموعة من الشخصيات المتميزة راحت الفلسفة الإسلامية تكتب تاريخها الحديث ودون أن تفقد خيوط صلتها بالماضى ، أخذت تعالج واقع الحاضر الإسلامى بمشكلاته الطارئة، وتوجه الشعوب الإسلامية نحو المستقبل الأفضل.

وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث تتكون من : « مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية ، التى نادى بها زعماء الإصلاح ، وعدد من الكتاب ، وأساتذة الجامعات ، فى المجتمع الإسلامى ، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى الآن ، وذلك للنهوض بالعالم الإسلامى ، وتمكينه من مواصلة التقدم نحو أهدافه الكبرى التى فقد الطريق إليها منذ زمن طويل » .

ومن المعروف أن كتابة تاريخ للفلسفة يعنى بالدرجة الأولى تاريخاً للأفكار والنظريات مجردة قدر الإمكان عن سير الأشخاص ، وتتابع الأحداث ، وظروف العصر ، لكن الفلسفة الإسلامية ، وخاصة فى العصر الحديث ، تأخذ طابع الالتحام القوى بالواقع ، المتغير ، وترتبط عضوياً بشخصيات محددة ، وبظروف عامة لا يمكن فصلها عنها . وبالإضافة إلى ذلك كله ، فإن بعض « أفكارها » ينبغى استخلاصه من « أحداث » أو « مواقف » معينة ، بل إن بعضها الآخر ينطق بصوت عال من بين لحظات الصمت .

والفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث تبدأ مع بداية التاريخ الإسلامى الحديث ، أو قبله بقليل (ونقصد بالجملة الأخيرة : الإشارة إلى الحركة السلفية التى قادها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١ م) فى شبه الجزيرة العربية ، والتى اتجهت أساساً إلى تنقية العقيدة الإسلامية مما لحق بها من عناصر الشرك والوثنية بسبب شيوع الجهل ، والبعد عن المصادر الأساسية للإسلام ، وكان لها من الناحية الثقافية تأثير واضح على كل الحركات الدينية التالية ، أما من الناحية السياسية فكان لها الفضل فى توحيد القبائل المتنافرة فى شبه الجزيرة العربية تحت راية واحدة .

أما التاريخ الإسلامى الحديث فيتزامن ابتداؤه من مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام (١٧٩٨ - ١٨٠١ م) . ونحن لا نقر بهذه المسلمة إلا من واقع التمايز الواضح بين المرحلتين اللتين تفصل بينهما تلك الحملة : المرحلة السابقة عليها ، المرحلة التالية لها .

المرحلة السابقة تمتد حوالى خمسمائة عام ، تسير فيها أحوال المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على وتيرة واحدة ، وتكاد تتشابه إلى حد كبير فى خصائصها العامة ، وأحياناً فى تفاصيلها الجزئية . وإذا جاز لنا أن نطلق وصفاً عاما على هذه الحقبة التاريخية الطويلة ، أمكن القول إنها تتصف بالثبات ، بكل ما يحمله هذا الوصف من خصائص التشابه ، والتوقف ، والتكرار .

أما المرحلة التالية للحملة الفرنسية ، فأهم ما يميزها هو الحركة ، بكل ما تعنيه من تنوع ، وتطور ، وسرعة فى الإيقاع . ومن الواضح أن هذه المرحلة الثانية هى التى تمتد حتى اليوم . وهنا نود أن نشير إلى أن ما يعيشه المجتمع الإسلامى اليوم ، وربما غداً ، يعتبر نتيجة مباشرة لبداية الأحداث وتطورها فى تلك الفترة التى أعقبت الحملة الفرنسية . ولهذا السبب تأتى أهمية التعرض لها فى بداية التاريخ الإسلامى الحديث ، الذى نعتبره وثيق الصلة تماماً بتاريخ الفلسفة الإسلامية ذاتها .

لقد جرى تناول الحملة الفرنسية غالباً من جانب الكتاب المسلمين بنفس الطريقة التى عبر بها أفراد الجماعة الذين لمس كل منهم جزءاً محدداً من جسد الفيل ! فهناك من يرى أنها الشرارة التى أشعلت النار فى الهشيم ، يعنى هى التى أيقظت العالم الإسلامى من سباته الطويل ، وهناك من يرى أنها مجرد حدث تزامن مع نهضة العالم الإسلامى التى كانت قد بدأت خلال تلك الفترة ، أو قبلها بقليل . وهناك أخيراً من لا يرى فى الحملة الفرنسية إلا أنها بادرة الخراب الذى حل بالعالم الإسلامى ، الذى كان يسير على « أفضل نحو ممكن » ولولا هذه الحملة المشئومة لأستمر فى أمان حتى اليوم .

وليس من غرضنا هنا الدخول مع أصحاب هذه الاتجاهات فى مناقشة لأنها ستبعدنا بالتأكيد عن هدفنا المحدد من هذا البحث ، وحسبنا أن نقول إن هذه الاتجاهات كلها إنما تفسر « حادثة » الحملة الفرنسية انطلاقاً من موقف معين خاص بها ، وليس من طبيعة الحادثة نفسها ، وارتباطها بما قبلها ، وبما بعدها من أحداث أخرى ، متشابهة أو متناقضة على السواء .

ولن ننساق إلى وصف الحملة الفرنسية ، كما فعل الآخرون ، وإنما سنعرض هنا لمجموعة الآثار المباشرة التى ترتبت – فى رأينا – عليها . ونسرع فنقرر أن هذه الآثار لا تحمل كلها طابعاً موحداً ، أو تمضى فى اتجاه واحد ، بل إن بعضها قد يتناقض مع البعض الآخر ، تماماً مثل الموجة التى تصطدم بصخور الشاطئ ، فتتناثر فى أكثر من اتجاه . وهذه الآثار نجملها فى خمس نقاط :–

١ – تحطيم قوة المماليك العضلية (المعتمدة على السيف) أمام القوة الجديدة (المعتمدة على البارود) . وهذا معناه ببساطة انتهاء عصر ، وبداية عصر آخر . وتلك مسألة خاصة بصراع الحضارات .

٢ – إثبات ضعف الخلافة العثمانية ، وإشهار عجزها عن حماية ولايتها فى مصر والشام ،

وهو الأمر الذى دفع المصريين – لأول مرة فى تاريخهم – إلى تقرير مصيرهم بأنفسهم ، واختيار من يتولى أمورهم (محمد على ١٨٠٥ – ١٨٤٨) .

ولا يمكن أن نصف هذا العمل إلا أنه « نصف خطوة » على طريق الشورى الإسلامية ، واختيار الأمة للحاكم .

٣ – توجيه اهتمام الإنجليز إلى ضرورة حماية الطريق المؤدى إلى مستعمرتهم الكبرى فى الهند ، وهو مصر ، لهذا أسرعوا بتحطيم الأسطول الفرنسى الرابض فى ميناء الإسكندرية ، واجهاض هدف الفرنسيين من الحملة . ومنذ هذه اللحظة بدأ إعداد انجلترا ، الطويل المدى ، لاحتلال المنطقة فظلت تشجع حركات المقاومة المصرية للإنجليز ، وهو الأمر الذى استغله جزئيا بعض زعماء الإصلاح (جمال الدين الأفغانى) وقادة النهضة الوطنية (مصطفى كامل ، ومحمد فريد) .

٤ – كسر الحاجز السياسى والاجتماعى والنفسى بين الشرق والغرب ، أو بين الإسلام وأوروبا . فبدلاً من أن تكون « المعارك الحربية » هى وحدها لغة التعامل بين هذين الطرفين ، التقليديين فى عداوتهما ، قام « تبادل المصالح » بدور العلاقة الجديدة . ومع الأسف لا يتم هذا إلا بين متكافئين ، لذلك فإنه لم يُؤْتِ أبداً ثماره على النحو الذى ظل بعض المفكرين المسلمين يحلمون به حتى الخمسينات من القرن العشرين[1] .

٥ – تنبيه العقل العربى – الإسلامى إلى حقيقة موقفه التاريخى فى تلك الفترة ، ويمكن أن نتبين ذلك بوضوح فى كتابات المؤرخ المعاصر للحملة الفرنسية الجبرتى ، وبصفة خاصة ، فى « الدهشة » التى أبداها من رؤية بعض التجارب الكيميائية البسيطة التى أطلعه عليها علماء الحملة الفرنسية . وفى رأينا أن هذه الدهشة كانت نقطة انطلاق العقل الإسلامى من سكونه ، وبدء حركته المستمرة التى لم تهدأ حتى اليوم .

والسؤال الآن : ما الذى نستخلصه من سرد هذه الآثار ؟– أمور كثيرة يمكن أن تكون دراسة مستقلة . لكن من الواضح أن هذه الآثار هى التى شكلت « خلفية المسرح » الذى جرى عليه تمثيل الرواية ، المتعددة الفصول ، والتى استمر عرضها خلال القرن التاسع عشر كله ، والنصف الأول من القرن العشرين ، على أرض مصر ، طليعة العالم الإسلامى ، فى ذلك الوقت .

ثم بعد رحيل الحملة الفرنسية ، امتدت فترة تبلغ نصف قرن شهدت « تجربة محمد على » (١٨٠٥ - ١٨٤٨) التى تمثلت فى محاولة التحديث ، وتعويض التخلف ، والأخذ بوسائل التقدم المادى الذى تم فى أوروبا . وهنا نصطدم ، مرة أخرى ، بحادثة تاريخية ، جرى حولها كلام كثير . فهناك من ينظر إلى تجربة محمد على ، على أنها بناء لمصر الحديثة ، وهناك من يعتبرها مجرد أنه يبنى له - ولأسرته من بعده - أمبراطورية واسعة(٥) ، وفريق ثالث يجرد التجربة من أى مضمون حضارى ، وهكذا ..

إن متابعة الكثير مما كتب عن تلك الفترة تطلعنا على أن الدراسات التى تناولتها - رغم جدية بعضها - لم توفها حقها حتى الآن . وكنا نرجو أن يستمر الباحثون فى تحليل هذه التجربة ، التى نرى أنها لم تنشأ من فراغ كامل ، وإنما لها جذورها ، أو على الأقل نماذجها السابقة ، التى تمتد فى التاريخ الإسلامى القديم ، وسنكتفى هنا بالإشارة إلى بعض النقاط :-

- حتى الآن ، لم يقارن أحد من الباحثين بين تكوين الأسطول الإسلامى الجديد فى عهد معاوية بن أبى سفيان (والى الشام ، ثم الخليفة الأموى الأول) وبين بناء الجيش والأسطول الحديث فى عهد محمد على ، مع أن العملين متشابهان إلى حد كبير .
- ولم يقارن أحد حتى الآن بين تنظيم الدواوين فى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان ، وبين تنظيم اختصاصات الدولة الحديثة ، ومؤسساتها المختلفة فى عهد محمد على .
- ولم يقارن أحد حتى الآن ، وخاصة من الناحية الثقافية البحتة ، بين إنشاء الخليفة العباسى المأمون لبيت الحكمة فى بغداد ، وإنشاء محمد على لمدرسة الألسن فى القاهرة .
- وأخيراً لم ينبهنا أحد إلى إمكانية توافر الوعى التاريخى الإسلامى لدى محمد على لفكرة تبادل العواصم الإسلامية مكان الصدارة فى فترات متعاقبة ، وعلى نحو كان يحافظ - فى الغالب - على استمرار العالم الإسلامى ، وبقاء تماسكه . فلم تكد تسقط دمشق حتى نهضت بغداد ، وعندما سقطت بغداد نهضت القاهرة ، وقبل أن تسقط القاهرة نهضت استانبول .... وهكذا كانت كل عاصمة تحمل الراية الإسلامية حتى يحين أجلها المحتوم ، فتسلمها إلى جارتها ، دون أن يعنى ذلك أن إحداها كانت تبيد الأخرى تماماً ، لتنهض على أنقاضها .

نحن نصف محمد على أحياناً بمحاولة بناء أمبراطورية لنفسه ، فننتزعه بذلك نزعاً من الإطار الإسلامى ، الذى أشرنا إليه ، ونلحقه قصراً بكل من الإسكندر الأكبر ، ونابليون ، وهتلر

فيما بعد ... وما أجدرنا – بدلاً من ذلك – أن نجمع كل أعماله ، ونصنفها ، ثم نقوم بتحليل لها فى إطار باق الأعمال الأخرى من ناحية ، وفى علاقته مع الظروف التى أحاطت به من ناحية أخرى ، متخلصين نهائياً من الأفكار الشائعة ، والمسبقة ، ومن وجهات النظر الأجنبية .

إن تحليل بعض أعمال محمد على يبرز عناصر هامة للغاية من « فكرة الإصلاح » ومن المعروف عنه أنه أحاط نفسه بمجموعة من كبار المستشارين الأجانب ، وما لبث أن أحل محلهم المبعوثين المصريين الذين أوفدهم ليتعلموا فى أوروبا . ومعنى هذا أنه كان « يستشير » من حوله ، قبل اتخاذ قراراته ، كما كان « يتابع بحزم » تنفيذ هذه القرارات . ولا شك فى أنه أحسن الاستفادة من مختلف الظروف التى أحاطت به ، سواء كانت محلية أم دولية ، وإذا كان « الجيش المصرى » الذى كرس معظم جهوده لتكوينه ، قد قضى عليه أثناء حياته ، فإن « القناطر الخيرية » التى بناها – لأول مرة – على نيل مصر لتنظيم زراعة أخصب قطعة فيها – مازالت باقية وعاملة حتى اليوم .

وليس معنى هذا أننا نريد أن نجعل من محمد على فيلسوفاً إسلاميا ، وإنما نود أن نقرر فقط أنه كان من أهم الحكام الذين مهدت أعمالهم لنشأة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث .

لكننا – من موقف فلسفى إسلامى – ينبغى ألا نمر صامتين على حملته العسكرية التى جردها للقضاء على الوهابية ، وهى كما سبق القول حركة إصلاح دينى ، كان محمد على قد أدرك أبعادها الحقيقية ، ليس فى شبه الجزيرة العربية وحدها ، وإنما فى العالم الإسلامى كله . ومع ذلك ، فنحن نعلم أن الذى دفعه إلى تلك الحملة إنما هو السلطان العثمانى نفسه ، كما أن ضباط الحملة كانوا فرنسيين !

وهناك نقد آخر عنيف ، يتجه إلى سياسته فى التعليم . فقد آثر محمد على تعليم صفوة مختارة من أبناء الشعب المصرى ، دون أن يسعى لتعميم التعليم بين كل أبنائه . وهذه قضية جوهرية نميل إلى أن السبب فى تضليله عنها يرجع إلى المستشارين الأجانب الذين اعتمد عليهم ، ويبدو أنهم لم يتخلصوا تماماً من العمل خفية لخدمة بلادهم الاستعمارية .

أما الفكرة الأساسية التى يشرف بها عهد محمد على ، فهى عدم التورط فى الديون الأجنبية (وهى التى كبلت أحفاده من بعده) . فمع حاجة مصر فى ذلك الوقت إلى مثل هذه الديون

لإقامة مشاريعها الكبرى (ترسانة الأسطول ، ومصانع الذخيرة ، وإقامة السدود ،وشق الترع ... الخ) لا نجد هذا الحاكم المتميز يلجأ إليها ، ومن ثم فقد حافظ على استقلال مصر طيلة حياته . (ومن المعروف أن الديون الأجنبية هى التى تفتح الباب للتدخل الأجنبى ، ومنه يدخل الاستعمار) .

وهناك فكرة أخرى ، تتمثل فى كيفية الإفادة من الغرب . فقد أجاب محمد على بحسم على هذا السؤال (الذى مازال يطرح حتى اليوم فى العالم الإسلامى) عندما قرر ضرورة اقتباس وسائل الغرب من مجال التقدم المادى ، دون أن يثير « مشكلة زائفة » حول ما إذا كان هذا الاقتباس مشروعاً أو غير مشروع ! إن فلسفة « البعثات المصرية إلى أوروبا » تبين بوضوح أن أفرادها جميعاً توجهوا لدراسة « جوانب عملية » من التقدم الغربى ، وخاصة فى المجال العسكرى ومتطلباته ، ويضاف إلى ذلك أن كلا منهم قد كلف بترجمة كتاب فى مجال تخصصه إلى اللغة العربية ، وأخيراً فإنهم كانوا يوضعون – بعد عودتهم من البعثة – فى أماكن عملهم المناسب .

لا عجب إذا أن تكون النتائج باهرة : فقد نجح المبعوثون المصريون فى مهمتهم العلمية . وفى أداء الوظائف التى أسندت إليهم ، ونجح العمال المصريون فى إدارة وتشغيل المصانع (والآلات الميكانيكية) التى جاء بها محمد على لخدمة الجيش المصرى ، ونجح الجنود المصريون فى استيعاب نظم الحرب الحديثة ، واستخدام أسلحتها الجديدة .

وإنما العجب أن يكون هذا النجاح نفسه هو سبب الفشل . فقد لاحظت الدولة الاستعمارية تزايد القوة المصرية المطردة ، إلى الحد الذى راحت تمد فيه يد المساعدة إلى عاصمة الخلافة الإسلامية فى أستانبول ، فقررت ضربها ضربة قاضية ، يبدو أنه لم تقم لها بعدها قائمة حتى اليوم !

وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر « انقضاضة » الاستعمار الغربى – للمرة الثانية خلال قرن واحد للاستيلاء على ما يسمى – الآن – بمنطقة الشرق الأوسط . وكان احتلال إنجلترا لمصر سنة ١٨٨٢ م هو قمة الكارثة ، التى لم تقتصر آثارها السيئة عليها وحدها ، وإنما على شعوب العالم الإسلامى كله ، بما فيها تركيا نفسها ! .

ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد أن « وجود » محمد على نفسه هو الذى أخر تلك الانقضاضة الاستعمارية إلى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وقد خلف من بعده أحفادًا لم يكونوا

على نفس كفاءته ، وحسن إدارته . وبرز فى فى شخصية كل منهم نقطة ضعف ، أو أكثر ، استغلتها القوى الغربية استغلالاً جيداً ، وأهم من ذلك ، أنهم تولوا « عرش مصر » على أنه حق لا واجب ، وتشريف لا تكليف ، واستمتاع لا جهاد .

لم ينتبه أحفاد محمد على لعناصر القوة الموجودة فعلاً فى المجتمع الإسلامى ، فلم يستغلوها ، ولم يدركوا جيداً خطورة الديون الأجنبية فغرقوا فيها ، وعلى الفور برز التدخل الأجنبى « اشتراك وزراء أجانب فى منصبين بالوزارة المصرية أحدهما إنجليزى للمالية ، والآخر فرنسى للأشغال » ثم كان الاستعمار الكامل .. وهنا ، ولأول مرة فى تاريخ العالم الإسلامى ، تخضع مجموعة كبيرة من شعوبه – وهى التى مثلت غالباً طليعته – لسيطرة الاحتلال الغربى ، الذى قرر – مع سبق الإصرار هذه المرة – أن يستقر فيها طويلاً (فلم تعد القضية مجرد الاستيلاء على مدينة القدس ، والشريط الساحلى المحيط بها ، كما خطط لذلك قادة الحملات الصليبية فى القرنين الخامس والسادس الهجريين) ، ولذلك كان إحكام القبضة على هذه الشعوب قوياً ، وخانقاً ، ولم يدع لها فرصة كبيرة لتلتقط أنفاسها ، أو تعيد ترتيب شئونها .

وإذا تأملنا جيداً دلالة الأحداث فى تلك الفترة بالذات ، لاتضح لنا – كما سبقت الإشارة – أنها المفتاح الأساسى لفهم العصر الحاضر بجميع تناقضاته الظاهرة والخفية على السواء . وسوف نتوقف هنا عند نقطتين أساسيتين تتعلقان مباشرة بموضوع بحثنا ، وهما :

- سياسة التعليم .
- قضية الاقتباس من الغرب .

بالنسبة للنقطة الأولى ، نجد أن حالة التعليم ، قبل مجىء محمد على ، كانت متخلفة إلى حد كبير . ولم يبذل هو نفسه ، كما سبق القول ، جهداً كبيراً لإصلاحها ، ونعنى بذلك أنه لم يتجه إلى إصلاح التعليم من ناحية الكم ، بتعميمه بين جميع أبناء الشعب ، ومن ناحية الكيف ، بتنظيمه ، وتعديل مناهجه حتى تتناسب مع طبيعة العصر الجديد . ونعتقد أن هذه نقطة ضعف فى سياسة محمد على ، وعندما حاول أحفاده متابعة مسيرة جدهم ، كانت الأمور قد خرجت من أيديهم ، وأصبحت القرارات – فى مجال التعليم كما فى غيره – تأتى من بريطانيا العظمى لتطبق على أبناء الشعب المصرى .

وهكذا تمت صياغة التعليم المصرى – وبالتالى العربى الإسلامى – صياغة أجنبية منذ البداية . وهذا ما نشهده بوضوح فى انقسام التعليم إلى مدنى ودينى ، وفى اختفاء خيوط

التاريخ الإسلامى الصحيح من مناهج الدراسة ، وفى إهمال الجوانب المزدهرة من الحضارة الإسلامية ، وفى تعقد اللغة العربية الفصحى على ألسنة التلاميذ ، والسخرية منها فى مجالس العامة ، وفى تقديم نموذج التعليم الأوروبى « المقلد » على أنه النموذج الوحيد التقدم المجتمع ، وفى انتشار المدارس والجامعات الأجنبية وجذبها المستمر لأبناء المسلمين بقصد صياغتهم صياغة فكرية معينة ، وفى إهمال العناية بالتعليم الدينى – وكان بالإمكان إصلاحه لو ترك لأهله النابهين حرية القرار والتنفيذ – وأخيراً فى ظهور أقسى مهزلة شهدها المسلمون ، وهى إعفاء من يحفظ القرآن الكريم من التجنيد فى صفوف الجيش ، وكان هذا بعد كل اعتبار إبعاداً للمسلم عن شئون الدفاع عن وطنه (قارن ذلك بعدد القتلى من حفظة القرآن الكريم الذين أرسلهم أبو بكر الصديق لإخماد فتنة الردة عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم) .

أما النقطة الثانية فتتعلق بقضية الاقتباس من الغرب ، ومدى هذا الاقتباس . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمد على قد حسم هذه القضية بقبول الاقتباس ، فى المجال المادى وحده ، وبالأخص فى الجانب العسكرى منه . لكن حفيده إسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٨) أعلن صراحة أنه سيعمل على جعل مصر قطعة من أوروبا ، وهذا معناه أنه قرر اختيار طريق « التغريب الكامل » أى إلحاق مصر بأوروبا فى كل شيء . لكنه هل كان يعنى ذلك حقا ؟ (كما فعل كمال أتاتورك بعد ذلك بوقت قليل فى عاصمة الخلافة الإسلامية نفسها) – نحن نشك فى ذلك . وإلا فلو أنه كان يعنى ذلك حقيقة لأكثر من البعثات ، وركز على وسائل التقدم المادى ومنجزاته فى مجالات الصناعة والزراعة والتجارة ، وزاد من كفاءة الأجهزة الحكومية ، واعتنى بالمواصلات ... الخ ولكنه لم يكن يقصد من مفهوم الحضارة الغربية إلا قشرة سطحية ، فقرر بناء داراً للأوبرا فى القاهرة ، تعرض على خشبتها أرقى ما توصل إليه الفن الأوروبى ، بينما غالبية شعبه غارقة فى الأمية ، والجهل ، تعانى البؤس ، وتتعثر فى الحرمان .

لا شك فى أن هذه بعض الجوانب المؤلمة ، ودلالاتها أشد إيلاماً . وهى بالفعل جوانب مظلمة من الصورة . لكن « ومضات الإصلاح » ما تلبث أن تظهر فتبشر بالأمل ، وتوحى بالتفاؤل . وهذا ما نود معالجته فى الجزء التالى من هذا البحث ، الذى ننتقل فيه من مسرح الأحداث التاريخية – فى تلك الفترة – إلى مجموعة الأفكار الفلسفية التى نشأت فيها ، وتوالت بعدها .

ومن البديهى أن يحتاج هذا العمل إلى « منهج » يمكنه السيطرة على تلك الأفكار العديدة

والمتناثرة ، ويقيم بينها قدراً من الترابط المنطقى ، والطبيعى فى الوقت نفسه ، ويساعد جزئياتها المختلفة على أن تأخذ شكل اتجاه ، أو حتى عدة اتجاهات . ولا شك فى أنه بالإمكان اقتراح أكثر من منهج لتنفيذ هذا العمل ، سواء من جانبنا أو من جانب زملائنا من الباحثين ، لكننا نفضل أن نعرضه تبعاً للمنهج الذى يتكون من الخطوات التالية :

١ – مرحلة التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث .

٢ – الرواد (زعماء الإصلاح) وأفكارهم .

٣ – أساتذة الجامعات والتخصص .

٤ – مشكلات الحاضر ، وإمكانات المستقبل .

أولاً : التمهيد لنشأة الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث :

وتشمل من حيث نقطة البدء :

(أ) حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية ، والتى سبقت مجىء الحملة الفرنسية ، وكان لها آثارها على معظم الحركات الإصلاحية فيما بعد .

(ب) الآثار (الثقافية) التى ترتبت على الحملة الفرنسية ، وأهمها إيقاظ الوعى الإسلامى على مدى التخلف المادى ، والتصميم على النهضة .

ثم يأتى بعد ذلك دور القنوات الثقافية التى انفتحت أمام العقل الإسلامى لكى يمارس نشاطه السابق ، ويؤدى مهمته فى بناء الإنسان الجديد .

١ – **البعثات** : ومن نتائجها الاطلاع على مظاهر الحضارة الغربية ، واستمرار الاتصال بالغرب عن طريق اللغات الأجنبية (الترجمة) .

٢ – **المطبعة** : التى راحت تنشر التراث القديم ، وتربط المسلمين بمصادر ثقافتهم الأولى .

٣ – **التعليم** : الذى أخذ يتسع نطاقه ، ويشمل بالتدريج أعداداً أكبر من أبناء المجتمع الإسلامى (على الرغم من انحراف اتجاهه عن الطريق الصحيح) .

٤ – **دور الكتب** : التى قامت بدور هام فى حفظ المعارف ، وتسهيل الاستفادة منها .

٥ – **الصحافة** : التى قامت بدور هام فى نشر الوعى العام ، وإشاعة التنوير فى طبقات عديدة من المجتمع .

وفى رأينا أن الفلسفة الإسلامية لا تتطلب فى دور نشأتها – أو إعادة بعثها – أكثر من هذا !! ولا يمكن أن نخفى دهشتنا من توافر كل هذه القنوات فى وقت واحد تقريباً ، بحيث

هيأت جميعها البيئة المناسبة لتلك النشأة . والذى يتأمل جيداً فيها يجد أن كل عنصر منها كان لازماً ضروريا لغيره من العناصر . وأنها مجتمعة كانت مقدمة طبيعية لظهور الفلسفة الإسلامية فى تلك الفترة .

وهناك شخصيتان بارزتان قامتا بدور هام فى إرساء قواعد هذا التمهيد ، وهما : رفاعة الطهطاوى ، وعلى مبارك . كلاهما من أبناء الشعب المصرى ، تلقى تربية دينية ، واتصل منذ صغره بالقرآن الكريم ، ثم وقع عليه الاختيار ليكون ضمن البعثات التى أوفدها محمد على إلى أوروبا ، وعقب عودته ، أتيحت له الفرصة لكى يحقق ما يراه ضروريا من أفكار الإصلاح ودعائمه .

أما رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) فكان مقرراً أن يكون الإمام الدينى لأول بعثة مصرية إلى فرنسا ، لكنه صنمم على دراسة اللغة الفرنسية مثل أعضاء البعثة تماماً ، وعندما أظهر تفوقاً فيها أصبح مثلهم مبعوثاً ، وتم إعداده ليتولى مهمة الترجمة إلى اللغة العربية .

وفى مصر ، عقب عودته ، عمل رفاعة الطهطاوى مترجماً فى مدرسة الطب ، فقام بجهد طيب فى تعريب كثير من المصطلحات الحديثة ، ثم كان له فضل إنشاء مدرسة الألسن سنة ١٨٣٥ (وهى التى سبقت الإشارة إلى مشابهتها دار الحكمة فى عهد المأمون) ثم قلم الترجمة سنة ١٨٤١ . وعلى يديه تخرجت أجيال قدموا للمكتبة العربية ما يزيد على الألف كتاب فى شتى فروع المعرفة الحديثة .

أما دوره فى مجال الصحافة العربية الناشئة حينئذ ، فيتمثل فى أنه دفع الكتابة فيها خطوات إلى الأمام . فقد نقل جريدة « الوقائع المصرية » من مجرد نشر الخبر الحكومى الجاف إلى نشر المقال التحليلى فى اللغة والأدب والاجتماع . وفعل نفس الشىء ، وبحرية أوسع ، عندما تولى رئاسة تحرير مجلة « روضة المدارس » التى أنشأها على مبارك ، وهى المجلة التى صاحبت النهضة العربية الإسلامية وخطواتها الأولى ، وجمعت على صفحاتها خلاصة الفكر المصرى المستنير فى تلك الفترة .

وأما على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) والذى كان مقدراً له هو الآخر أن يصبح مهندساً ، فقد تولى بعد عودته من البعثة وضع السياسة التعليمية ، وتنفيذها فى مصر . ومن يريد أن يتعرف على أفكار الرجل ينبغى ألا يتلمسها فقط فيما ترك من مؤلفات (الخطط التوفيقية ، رواية علم الدين) وإنما فيما قام به من أعمال ، وما أنشأ من مؤسسات .

وتجدر الإشارة إلى أنه أول من فكر فى إصلاح « كتاتيب » مصر ، ومحاولة الارتقاء بمستواها الصحى ، والتعليمى . فقام بحصر هذه الكتاتيب ، وفرز الصالح منها ، لتحويله إلى مدارس ابتدائية تتمتع برعاية من الحكومة ، بدلاً من تركها مهملة فى أيدى الأهالى .

لكننا نؤكد هنا على ثلاثة أعمال لعلى مبارك ، كان لها ، ومازال ، دلالتها الفكرية العميقة فى مجال الإصلاح ، وهى :-

— إنشاء دار العلوم .

— إنشاء دار الكتب .

— إنشاء قاعة للمحاضرات العامة .

أما دار العلوم فهى عبارة عن مدرسة عليا ، كان الغرض من إنشائها تخريج مدرسين عصريين ، بمعنى أساتذة يعلمون اللغة العربية ، والعلوم الإسلامية بصورة حديثة تتمشى مع روح العصر ، نتيجة « تكوينهم الثقافى الخاص » ، وهذا هو المهم . فقد كان يتم اختيار طلابها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان ، ويختار لهم خيرة العلماء من الأزهر ، وغيره (مثل مدرسة الهندسة العليا ، ومدرسة المحاسبة ، والإدارة ، وغيرها) ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية ، وشيئاً من علوم الدنيا كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء .

والذى يطلع على « منهج » دار العلوم الذى وضعه على مبارك ، والتعديلات الطفيفة التى أدخلت عليه فيما بعد ، يلاحظ بوضوح شمول النظرة المتكاملة إلى الثقافة الإسلامية بكل عناصرها : اللغوية ، والأدبية ، والدينية ، والتجريبية والإنسانية . ويبدو لنا – وهذه وجهة نظر خاصة – أن الغرض الأساسى لم يكن ، كما ذكر الأستاذ أحمد أمين – هو حل مشكلة اللغة العربية وحدها[٦] ، وإنما كان حلاً للمشكلة الثقافية والحضارية بوجه عام .

ويتضح ذلك من مدى التنوع الذى ظهر فى المواهب التى تخرجت فى دار العلوم ، منذ إنشائها حتى الآن ، فقد قدمت للعالم العربى والإسلامى نخبة من كبار الشعراء (على الجارم ، ومحمود حسن إسماعيل) والروائيين (محمد عبد الحليم عبد الله) والصحفيين (عبد العزيز جاويش) وزعماء الإصلاح الدينى (حسن البنا ، وسيد قطب) وعلماء الشريعة (على حسب الله) وعلماء الاجتماع (على عبد الواحد وافى) وأساتذة الأدب (عمر الدسوقى ، ومحمد غنيمى هلال) وعلماء اللغة (إبراهيم أنيس ، وتمام حسن) وأساتذة الفلسفة الإسلامية (أبو العلا عفيفى ، وإبراهيم مدكور ، ومحمود قاسم)[٧] .

فهل يمكن بعد هذا القول بأن الغرض من إنشاء دار العلوم كان هو حل مشكلة اللغة العربية وحدها !

أما دار الكتب فهى غنية عن التعريف بذاتها . ويكفى فقط لمعرفة قيمتها فى عصرها أن نشير إلى أن الكتب ، وخاصة المخطوطة ، كانت قبل إنشائها مبعثرة فى المساجد ، أو الأماكن المهجورة ، معرضة فى كل الأحوال للضياع والتلف ، وبعضها من أموال الأوقاف الذى لا يمكن تداوله ، أو الانتفاع به . وإذا حدثت استفادة منه ، فهى لأفراد قلائل . فكان عمل على مبارك أن « جمعها فى مكان واحد ، ورتبها ، وسهل الاستفادة منها ، وجعل لها قاعات مطالعة ، فكان من ذلك حركة علمية وشعبية ساعدت على النهضة المصرية »[8] .

وأما قاعة المحاضرات ، فهى لمن شاء من الراغبين فى التزود بالمعرفة والثقافة المتنوعة « يحاضر فيها كبار الأساتذة من مصريين وأجانب . فيحاضر مثلاً الشيخ حسين المرصفى فى الأدب ، وإسماعيل بك الفلكى فى الفلك ، والشيخ عبد الرحمن البحراوى فى الفقه ، وميسو بروكسن فى التاريخ العام ، وأحمد ندا فى النبات - فإذا حاضر محاضرة باللغة الأجنبية ألقيت محاضرته بعد ذلك باللغة العربية . وهذه المحاضرات يومية ماعدا أيام الجمع . وكل محاضرة ساعة ونصف »[9] فأى جامعة عصرية مفتوحة تبلغ هذا المستوى ؟!

ومن الواضح أن مثل هذه « الأعمال » ليست إلا تطبيقاً جيداً لأفكار إصلاحية . فالغرض منها كما يبدو هو إشاعة التنوير فى المجتمع الإسلامى ، وذلك عن طريق فتح القنوات الطبيعية التى تصل منها المعرفة إلى عقول أبنائه ، فيتحركون بعد ذلك لتغيير واقعهم ، والارتقاء به .

ويقتضينا الإنصاف ألا نمر على كل من رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك دون أن نشير إلى نقطة هامة جداً ، وهى أن كلاً من هذين المصلحين قد عمل من خلال الحكومة القائمة . وقليل هم المفكرون ، العرب والمسلمون ، الذين أتيحت لهم إمكانية وضع « أفكارهم » موضع التنفيذ . صحيح أنهم لاقوا الكثير من الصعوبات أثناء العمل والتنفيذ . لكنهم نجحوا على أية حال .

ونحن سنرى - فيما بعد - أن معظم المصلحين المسلمين كانوا يعملون من خارج السلطة الزمنية ، وغالباً ما كانوا يناهضونها ، وهو الأمر الذى لم يهيىء لأفكارهم - على الرغم من أنها ظلت عالقة فى الجو - فرصة التحقيق فى الواقع . وكان لهذا أثره الواضح على معدل حركة التقدم بصفة عامة .

ثانياً : الرواد وأفكارهم :

لم يكن عمل الرواد سهلاً على الإطلاق . فقد كان عليهم أن يكافحوا فى عدة جبهات ، استنفدت كل واحدة منها معظم جهودهم : كان عليهم أولاً أن يحاربوا الاستعمار الغربى ، وينبهوا العالم الإسلامى إلى خطورة تغلغله فى حياة المسلمين . وكان عليهم ثانياً أن يجاهدوا الحكام المستبدين ، الذين انحصر همهم فى إشباع رغباتهم ، والتمسك بعروشهم ، ولو كان ذلك بالتعاون مع المستعمر الأجنبى على حساب المسلمين . وكان عليهم ثالثاً مهاجمة حالة الجمود والتخلف التى رانت على العقول الإسلامية ، بسبب إهمال العلم ، واحتقار العمل ، وقصور النظر فى فهم الدين الإسلامى .

ومن الطبيعى أن يلتقى الرواد – فى كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة – بمدافعين متشبثين بمصالحهم الخاصة ، ومكاسبهم التقليدية . وهذا ما جعل بعض الرواد ينتهى يائساً من أى إصلاح ، وبعضهم الآخر يغير أحياناً من موقفه ، فيتحول على مضض من ثائر إلى مهادن ، وقلّما شعر واحد منهم بطعم الراحة ، أو بلذة النصر ، وكلهم تقريباً مات مريضاً ، أو منفياً ، أو مغموماً ! ذلك أن قوى الشر كانت كلها متكاتفة ضد جهودهم الفردية . ويكفى أن المستعمر الأجنبى بكل شراسته ظل قائماً دون ما يريدون . وكثيراً ما تدخل لنفيهم ، أو سد الأبواب تماماً فى وجوههم أو تشويه صورتهم فى عيون المجتمع الإسلامى الذى وهبوا حياتهم لإصلاحه .

ورغم كل ذلك ، فقد أدى هؤلاء الرواد ما عليهم بشجاعة نادرة . وكانوا كلما زاد الطريق أمامهم غموضاً ، والليل اسوداداً ، استهدوا إيمانهم العميق بالله ، وتشبثوا بالثقة فى نصره .

ينتمى الرواد من حيث المكان إلى أجزاء متفرقة من العالم الاسلامى : فبعضهم من أفغانستان ، وبعضهم من الهند ، وبعضهم من تركيا ، وبعضهم من الشام ، وبعضهم من مصر ، وبعضهم من تونس ، وبعضهم من الجزائر ، وبعضهم من المغرب . ولهذا – كما هو واضح – دلالته القوية ، وهى أن العالم الإسلامى بكل أجزائه لم يذعن أبداً للوضع الجديد الذى فرضه عليه الاستعمار الغربى بالقوة . والنقطة الأساسية التى تجمع هؤلاء الرواد جميعاً – على الرغم من اختلاف أماكنهم ، وثقافتهم واتجاهاتهم – هى محاربة الاستعمار الغربى لبلادهم ، ولبلاد العالم الإسلامى كله . ولا شك فى أن ثمرة كفاحهم – رغم عدم ظهورها فى حياتهم – قد نضجت فيما بعد ، وتمثلت فى رحيل الاستعمار العسكرى على الأقل من كافة بلاد المسلمين ابتداء من منتصف القرن العشرين .

وفيما يلى قائمة بأسماء هؤلاء الرواد . ليس الغرض منها الترتيب التاريخى ، فبعضهم متزامن مع البعض الآخر (كما أن تاريخ الوفاة ينبغى ألا يكون فاصلاً بين اثنين منهم . فربما توفى أحدهم بعد زميله ، لكن نشاطه الحقيقى انتهى قبل ذلك بفترة طويلة) وإنما الغرض الذى قصدناه هو إضافة الأفكار الأساسية ، أو أهمها إلى كل واحد منهم . ومن هذه البداية يمكن أن يتم فيما بعد ربط هذه الأفكار بعضها ببعض ، تمهيداً لاستخلاص الاتجاهات العامة التى تضبط عناصرها الجزئية :

ــ الأفغانى : إيقاظ الشرق الإسلامى كله من سباته ، ومحاربة الاستعمار الإنجليزى بكل الوسائل الممكنة .

ــ محمد عبده : التنوير المعتدل عن طريق التربية والتعليم ، ومنها يعرف الشعب حقوقه فيطالب بها .

ــ الكواكبى : مهاجمة الحكم الاستبدادى ، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية وطرح التخلف .

ــ عبد الله النديم : مهاجمة الجهل والخرافات والعيوب الاجتماعية ، مع إثارة الشعب ضد الاستعمار .

ــ محمد رشيد رضا : مقاومة الجهل والخرافات ، والعناية بتفسير القرآن الكريم تفسيراً عصريا .

ــ على يوسف : ربط المسلمين بماضيهم ، وبباقى إخوانهم فى العالم .

ــ عبد العزيز جاويش : المناداة بحرية الصحافة ، وضرورة جعل التعليم باللغة العربية فى مواجهة غلبة اللغات الأجنبية .

ــ خير الدين التونسى : ضرورة الاقتباس من الغرب لصالح العالم الإسلامى ، والمناداة بالعدل والحرية بوصفهما أساساً لإقامة مجتمع متقدم .

ــ مدحت باشا : طريق الإصلاح هو تطبيق الديمقراطية الحديثة ، التى تعتبر ثوباً جديداً للشورى الإسلامية ، واحترام الدستور من الجميع .

ــ السيد أحمد خان : الإصلاح عن طريق التربية والتعليم ، مع النظرة الدينية المتسامحة .

ــ السيد أمير على : إنهاض المسلمين للمطالبة بحقوقهم ، مع الدفاع عن الإسلام ضد خصومه ، والتنبه لأهمية « الأوقاف » فى نشاط المجتمع الإسلامى ، والدعوة إلى تعليم بنات المسلمين .

ـــ عبد الحميد بن باديس : مهاجمة الطرق الصوفية التى أشاعت روح التواكل ، والعمل على تربية جيل مسلح بالإيمان والعلم معاً ليتمكن من مكافحة المستعمر[١٠] .

هل هذه القائمة كاملة ؟ بالتأكيد كلا . لكنها مسودة قابلة للإضافة والزيادة (فى حين أننا نعتقد أنها غير قابلة للنقصان) . والمهم هو أن نستخلص منها معنى « الريادة » أو « الزعامة الإصلاحية » التى أجاد التعبير عنها بالفعل الأستاذ أحمد أمين . ومن ناحية أخرى ، فإننا قد نختلف على تحديد مفهوم « الأفكار الأساسية » و« الأفكار الفرعية » لدى هذه الشخصيات . وهو اختلاف مشروع ، لكن متابعة التأمل والمناقشة فيما هو أساسى وفيما هو فرعى (تماماً كما دعونا من قبل إلى مناقشة ما هو حقيقى وما هو زائف) واختبارهما تبعاً لمقاييس متفق عليها سوف يصل بنا إلى مفهوم متقارب ، إن لم يكن موحداً .

ويبقى تعقيباً على تلك القائمة أن نقول : إن كل هؤلاء الرواد تقريباً قد اتصلوا بالفلسفة الإسلامية ، إما فى مرحلة التكون بها ، أو التدريس لها . وإن النظرة الشمولية التى تنتجها دراسة هذه الفلسفة للثقافة الاسلامية فى عمومها هى التى ارتفعت بهم من مستوى التعمق الجزئى فى أحد فروع الثقافة الإسلامية ، إلى مستوى الإحاطة المتكاملة لهذه الفروع ، والنقطة الأهم ، أنهم ربطوا هذه الثقافة بالواقع من أجل تحسينه ، وتحريكه نحو مستقبل أفضل .

ثالثاً : أساتذة الجامعات ، والتخصص :

قبل أن ندخل فى صميم هذا الجزء من المنهج الذى اقترحناه ، لابد أن نتوقف أولاً عند مجموعة من الكتاب ، الذين اتصل بعضهم بالجامعات الناشئة فى مطلع القرن العشرين ، وقاموا – هم أيضاً – بدور هام ساعد كثيراً – سواء بالفعل أو بردود الفعل – على بلورة الرواد السابقين . وسوف نشير من هؤلاء إلى :

ـــ قاسم أمين : الدعوة إلى تحرير المرأة (وردود الفعل لذلك) .

ـــ على عبد الرازق : محاولة تجريد نظام الخلافة الإسلامية من أصولها الدينية (وردود الفعل لذلك) .

ـــ سلامة موسى : دعوة الشباب (العربى) إلى استلهام الروح الغربية المتقدم (وردود الفعل لذلك) .

ـــ د . طه حسين : التحليل الاجتماعى للفترة الأولى من تاريخ الإسلام (وردود الفعل لذلك) .

ـ حسن البنا : مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، وصاحب الدعوة إلى تطبيق الإسلام فى مجال السياسة .

ـ سيد قطب : توضيح التصور الإسلامى بطريقة مقنعة ، وتفسير كامل للقرآن الكريم بأسلوب أدبى رفيع .

ـ العقاد : عرض الإسلام بلغة عصرية ، والرد على خصومه .

ـ د . محمد حسين هيكل : كتابة السيرة النبوية ، وبعض شخصيات الصحابة) بأسلوب عصرى .

ـ أحمد أمين : تطبيق منهج تحليلى لكتابة التاريخ الإسلامى ، والاهتمام بزعماء الإصلاح .

ـ الرافعى : إبراز عظمة البلاغة القرآنية .

ـ الزيات : إنشاء المقالة الأدبية – الإسلامية ، الرفيعة المستوى .

ومن المؤكد أنه ينطبق على تلك القائمة ما ينطبق على القائمة السابقة . ويلاحظ أننا اقتصرنا هنا على ذكر الكتاب المصريين وحدهم . ولا جدال فى أن تأثيرهم كان بالغاً على باقى الأمة الإسلامية . وتتمثل أهميتهم – فى هذا المجال – فى أنهم قاموا بدور تنويرى يعتبر حلقة الوصل بين الرواد الأوائل ، وبين ما سوف تشهده الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص من دراسات متعمقة فى دوائر الجامعات العربية والإسلامية .

وقد يقال : ألم يكن طه حسين من الجامعة ؟– بلى . ولكن نشاطه وتأثيره وردود الفعل التى أحدثها امتدت خارج الجامعة ، واتسعت فى دوائر ثقافية أوسع من حدودها . ومن جهة أخرى ، فإن العقاد – الذى ظل خارج الجامعة – قد امتد تأثيره القوى إلى داخلها . وهكذا فإن اتجاه الحركة كان مزدوجاً ، وذلك على خلاف ما سوف تشهده المرحلة التالية التى اقتصرت فيها الفلسفة الإسلامية على الدوائر الجامعية وحدها .

فى بداية نشأة الجامعة المصرية – وهى أقدم الجامعات فى العالم العربى والإسلامى – اقتضت الحاجة الاستعانة بالأساتذة الأجانب فى العالم فى بعض التخصصات ومنها الفلسفة الإسلامية ، التى قام بتدريسها بعض كبار المستشرقين ، وأشهرهم الكونت دى جلازرا ، وماسينيون .. ومن الطبيعى أن يركز هؤلاء الأساتذة على الموضوعات التى كانت شائعة فى أوروبا ، والتى اتسمت فى اتجاهها العام بالانتقاص من الفكر الإسلامى ، بل ورمت الإسلام نفسه بأنه دين لا يشجع كثيراً على البحث الفكرى الحر .. وفى هذا الجو ، قام الشيخ

مصطفى عبد الرازق بدوره التأصيلي الهام للفلسفة الإسلامية . وكتب هو نفسه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » الذى يعد بحق أول كتاب منهجي يدرس الفلسفة الإسلامية ، وخاصة من وجهة نظر إسلامية .

وتحتوى موضوعات هذا الكتاب - الذى كان يدرس فى الجامعة المصرية ابتداء من العشرينات من هذا القرن ، ولم يطبع فى شكل كتاب إلا فى سنة ١٩٤٤ م - على تتبع اتجاه الرأى فى الفقه الإسلامى ، واعتباره بداية حركة العقل الإسلامى فى تناول مشكلات الحياة المعاصرة له . ومن أفكاره المشهورة أنه دعا إلى اعتبار علم أصول الفقه أحد فروع الفلسفة الإسلامية نظراً لطابعه الفلسفى الواضح ، والقضايا الكلية التى يتناولها .

وفى نفس الوقت تقريباً ، كان محمد إقبال مهتماً هو الآخر بمحاولة إعادة بناء الفلسفة الإسلامية بناء جديداً فى محاضراته التى ألقاها بالإنجليزية فى الجامعات الهندية وترجمت فيما بعد إلى اللغة العربية بعنوان « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » . ويهمنا هنا أن نلفت النظر إلى الفصل السادس من هذا الكتاب ، وهو بعنوان « مبدأ الحركة فى بناء الإسلام » الذى يعتبر قمة ما وصل إليه تفكير محمد إقبال نفسه ، وفيه يدعو بقوة إلى ضرورة الأخذ بالاجتهاد معتمداً فى ذلك على دراسة مصادر الفقه الإسلامى الأربعة: القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

ومن الواضح أن هناك لقاء فكرياً بين الرجلين : مصطفى عبد الرازق ، ومحمد إقبال ، على الرغم من اختلاف ثقافتهما الأجنبية : فالأول درس فى فرنسا ، والثانى فى إنجلترا . لكن نزعتهما الإسلامية الأصيلة جعلتهما يلتقيان على أرض مشتركة ، فوحدت وجهات نظرهما ، بل ومنهجهما أيضاً (وفى رأينا أن المقارنة بينهما تستحق دراسة تفصيلية) .

وكان لكل من الرجلين تلامذة فى الهند ، ومصر . أما تلامذة إقبال فهم الذين قادوا - فيما بعد - حركة الإصلاح الدينى ، والاجتماعى ، والسياسى (إنشاء دولة باكستان سنة ١٩٤٧ م) ، وأما تلامذة مصطفى عبد الرازق فهم الذين شغلوا أقسام الجامعات المصرية التى تدرس الفلسفة الإسلامية ، وعمقوا تخصصاتها المختلفة .

وهنا لابد من الإشارة إلى أن مفهوم « التلمذة » الذى نقصده يتسع إلى أكثر من مجرد التلقى المباشر عن الأستاذ ، إلى التأثر به ، واستلهام خطاه ، والاحتكاك بتلاميذه المباشرين ، ومسايرة اتجاهاتهم ....الخ . وهذا ما ينطبق على من سنذكرهم فى القائمة التالية :-

ـــ أبو العلا عفيفى : دراسة محيى الدين بن عربى ، وفلسفته الصوفية (بالإنجليزية حتى الآن) مع اعتبار التصوف هو الثورة الروحية فى الإسلام .

ـــ إبراهيم مدكور : دراسة الفارابى ، ومنطق أرسطو وتأثيره فى العالم الإسلامى واقتراح منهج تاريخى مقارن لدراسة الفلسفة الإسلامية .

ـــ محمود قاسم : دراسة ابن رشد وتأثيره فى توماس الأكوينى ، ونقد مدارس علم الكلام ، مع تقديم مناهج البحث الحديثة باللغة العربية ، وأخيراً دراسة مقارنة بين ابن عربى وليبنتز .

ـــ عثمان أمين : دراسة أعمال الإمام محمد عبده ، وترجمة عدة مؤلفات لديكارت مع تقديم نظرية إسلامية جديدة أسماها « الجوانية » .

ـــ أبو ريدة : دراسة الكندى ، والمعتزلة (وخاصة النظام) مع تعليقاته الشهيرة على ترجمته لكتاب دى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » .

ـــ توفيق الطويل : دراسة الصراع بين الفلسفة والدين ، ثم دراسات واسعة حول مذاهب الأخلاق الغربية .

ـــ محمود الخضيرى : ترجمة أهم كتب ديكارت « مقال فى المنهج » مع نظريات صائبة فى تاريخ الفرق الإسلامية .

ـــ أحمد فؤاد الأهوانى : دراسة الكندى ، وتحقيق عدد من رسائله .

ـــ محمد مصطفى حلمى : دراسة الحب الإلهى عند ابن الفارض .

ـــ عبد الحليم محمود : دراسة الحارث المحاسبى ، وعدد من شخصيات التصوف السنى ، وأخيراً دفاع حار عن المنهج الذوق لدى الصوفية فى مجال المعرفة والسلوك .

ـــ محمد عبد الله دراز : استخلاص نظرية للأخلاق القرآنية ، مع دراسات تحليلية مقارنة للمصدر الأول للإسلام .

ـــ أبو ريان : دراسة السهروردى ، وفلسفته الإشراقية .

ـــ على سامى النشار : دراسة مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ونقد المسلمين (ابن تيمية) لمنطق أرسطو ، ثم تتبع نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام فى مجالات علم الكلام ، والتشيع ، والتصوف .

ـــ عبد الرحمن بدوى : بيان التأثير اليونانى ، والأفلاطونى المحدث فى الفكر الإسلامى ، مع

ترجمة العديد من فلاسفة الغرب للغة العربية .

ــ عبد القادر محمود : دراسة تاريخ التصوف الإسلامى ، والاتجاهات الباطنية فى الفكر الإسلامى .

ــ محمد البهى : دراسة الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، وصلة الفكر الإسلامى الحديث بالاستعمار الغربى .

ويمكن القول إن نشاط هؤلاء الأساتذة قد امتد إلى ثلاثة مجالات فى وقت واحد :

(أ) مجال الدراسات التى ذكرناها ، والتى كتب معظمها باللغة الفرنسية أو الإنجليزية ثم أعيد كتابتها أو ترجمت إلى اللغة العربية . والمهم هو قيام هذه الدراسات كلها على قواعد المنهج الحديث (وهو المعتمد على جمع أكبر كمية من المعلومات حول موضوع البحث ، ثم تحليلها وتصنيفها فى أبواب وفصول ، مع ترتيب النتائج على المقدمات ، وبروز نزعة النقد والمقارنة ، وأخيراً الالتزام الدقيق بالإشارة إلى المصادر والمراجع .

(ب) مجال الترجمة لعدد كبير جداً من مصادر الفلسفة الغربية ، وكذلك بعض الدراسات التى قام بها المستشرقون حول الفلسفة الإسلامية . وهو الأمر الذى ألقى كثيراً من الضوء على جوانب غامضة من تلك الفلسفة ، كما وسع من دائرة النظر والمناقشات حولها ، وفتح مجال الدراسات المقارنة الحديثة فيها .

(جـ) مجال النشر للعديد من روائع التراث فى مجال الفلسفة الإسلامية كان لها أكبر الأثر فى تكوين فكرة أكثر صحة عن هذه الفلسفة ، ولا شك فى أن الدارسين المعاصرين قد أصبحوا ينعمون بمجموعة موثقة من النصوص المحققة ، مما دفع أبحاثهم خطوات إلى الأمام .

ومن حسن الحظ ، أن بعض هؤلاء الأساتذة الذين ذكرناهم مازال يمارس نشاطه حتى اليوم . لكن الجيل الذى تربى على أيديهم . أو سافر بتوجيههم إلى أوروبا فى بعثات علمية ، هو الذى يقوم حالياً بجنى الثمار التى زرعها هؤلاء . وهم يواصلون المسيرة ، وتقريباً نفس الاتجاهات مع زيادة مطردة فى عدد الطلاب الذين يتخرجون على أيديهم ، وكذلك فى عدد رسائل الماجستير والدكتوراة التى يمنحونها للباحثين . ومن المعروف أن كل رسالة تتناول موضوعاً محدداً فى الفلسفة الإسلامية أو تَدْرُسُ شخصية معينة ، أو تحقق نصاً قديماً بأسلوب علمى متفق عليه إلى حد كبير[١١] .

رابعاً : مشكلات الحاضر وإمكانات المستقبل :

يمر العالم الإسلامى فى الثلاثين سنة الأخيرة بفترة من أشد الفترات إرهاقاً له ، ويمكن أن نطلق عليها « فترة مراجعة الذات ، والبحث عن طريق .. » وتأتى هذه الفترة عقب تخلص العالم الإسلامى فى الخمسينات من الاستعمار الغربى (العسكرى) وإمتلاكه تقرير مصيره بنفسه (باستثناء الجزء المحتل من فلسطين) .

لكن ما قيمة امتلاك هذا القرار (الخاص) ، وقد تشابك العالم كله من حوله فى علاقات مختلفة ، تجعل حركته مقيدة ، وانطلاقته محدودة ، هذا بالإضافة إلى أنه يخرج – الآن – إلى اقتحام « تجربة التقدم » وقد أنهكه صراع طويل مع المستعمر استنفد قواه وثروته ، وعمل عمله القوى فى عقله وتصوراته :–

مازالت الديون الأجنبية تكبل معظم العالم الإسلامى ومازال عدد كبير من أبنائه يرسف فى الأمية . وما زال عدد آخر ، تربى على المنهج الغربى تماماً ، غير مقتنع بأصول الحضارة الإسلامية المنشود إعادتها من جديد . ومازال صوت الإصلاح الدينى والاجتماعى والثقافى عموماً خافتاً إذا قورن بأصوات أخرى أعلى رنيناً وأقل نفعاً .. وهكذا يمكن أن نستمر فى « مازال ..... » طويلاً !!

وتزيد المسألة صعوبة ، إذا أضفنا لها بعض المستجدات : فقد أصبح العالم تحكمه قوتان كبيرتان ، لكل منهما « أيديولوجية خاصة » ، وهما تتنازعان فيما بينهما مناطق النفوذ ، ومن بينها منطقة الشرق الأوسط ، قلب العالم الإسلامى . وأصبح فى إمكان إحدى هاتين القوتين أن تشعل حرباً فى أى منطقة فى العالم ، تحت أى شعار من الشعارات ، فتزهق أرواح ، وتضيع ثروات ، وتنتهى دول ... وأصبح المسلمون كل منهم منكب على مشكلاته الخاصة ، لا يكاد يرى أبعد من موضع قدميه ، ولا يهمه ما يحدث لباقى المسلمين ، وأخيراً ، فقد عادت بعض المشكلات الزائفة (وهى التى لا تجدى مناقشتها نفعاً) تطل برؤوسها ، وتشغل الأذهان عما هو حقيقى ، وواقعى ، ومعقول .

وهكذا لم تمض مائة عام بعد على اختفاء صوت الأفغانى ، الذى نادى بنهضة الشرق الإسلامى ، حتى بدت الحاجة ماسة إلى « أفغانى » آخر ، يتميز بشمول النظرة وتحديد موطن الداء ، واقتراح العلاج المناسب ، ويتحلى ، قبل ذلك كله ، بالاستعداد الكامل للتضحية وإنكار الذات .

لكن أين الفلسفة الإسلامية من ذلك كله ؟- اقتصرت على الجامعات ، وانزوت فى التخصصات الدقيقة جداً ، وأصبحت علماً من العلوم بعد أن كانت منهجاً للإصلاح ، وروحاً للنهضة .

ونتساءل عن السبب ، فنجده مرة أخرى فى «الترويض» الغربى الخطير لذلك العنصر الهام من عناصر قوة المسلمين ، وفى استجابة المسلمين لهذا « الترويض » الذى حول الفلسفة الإسلامية إلى « معمل أبحاث » شديد التعقيم ، شديد البعد عن مشكلات المجتمع الإسلامى ، وهوائه الخارجى . وبذلك نزع « فتيل الإصلاح » من قلب الفلسفة الإسلامية ، ذلك الفتيل الذى ظل مشتعلاً فى أيدى الأوائل ، فكانت له آثاره المباشرة ، التى نقلت العالم الإسلامى كله من عصر إلى عصر آخر .

ومع ذلك ، فإن الفلسفة الإسلامية لم تختف تماماً من المجتمع الإسلامى (لأن عناصر وجودها وتطورها مازالت قائمة) ومن يرد أن يبحث عنها الآن ، فما عليه إلا أن يتلمسها فى « مجموعة التيارات الفكرية والسياسية التى تسود العالم الإسلامى فى اللحظة الراهنة » . ومن الضرورى أن ننبه مثل هذا الباحث ألا يغوص كثيراً فى التفصيلات الفرعية ، إلى الحد الذى يجرفه بعيداً عن المقومات الأصلية ، والمسارات العامة .

وهنا نصل إلى إمكانات المستقبل بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية ، ويمكن أن نقرر أنها وفيرة وواعدة . ونقطة البداية تكمن فى متابعة تلك التيارات التى يموج بها العالم الإسلامى فى الوقت الحاضر ، والتى يمكن تلخيصها فى « التيارات الأساسية » التالية :-

١ - التيار السلفى المتشدد (ويرى ضرورة التمسك الدقيق بنصوص المصادر الإسلامية ، دون اللجوء لتأويلها أمام المشكلات المعاصرة) .

٢ - التيار السلفى المعتدل (ويرى ضرورة التمسك بروح المصادر الإسلامية ، مع إمكان تأويل بعض النصوص حتى تتلاءم مع المواقف المعاصرة) .

٣ - التيار التغريبى الكامل (ويرى أن هدف التقدم ليس له إلا طريق واحد هو الذى سلكه الغرب الأوروبى - الأمريكى ، قبل المسلمين . وعلى هؤلاء أن يتابعوه كما هو) .

٤ - التيار التغريبى المعتدل (ويرى إمكان الاقتباس من منجزات التقدم الغربى السابق ، مادامت لا تصطدم - صراحة - بالأصول الإسلامية) .

٥ - التيار الاشتراكى (بشقيه المتطرف والمعتدل ، ويرى أن المذاهب الاشتراكية هى الحل المناسب للأمة الإسلامية ، لمعالجة مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية ، أما باقى المشكلات الأخرى فحلها تابع لذلك)[١٢] .

ولا شك فى أن لكل واحد من هذه « التيارات الخمسة الأساسية » أنصاره ومريديه (الصرحاء والمتسترين ، المتحمسين والهادئين ، المخلصين والمنتفعين) والملاحظ أنهم يحاولون التعايش مع بعضهم البعض ، لكن الخلافات بينهم حقيقية ويمكن مشاهدة آثارها فيما ينشأ بينهم أحياناً من احتكاك ، لا يلبث أن يحسمه سريعاً تزايد حدة الأخطار الخارجية ، والإحساس العميق بوحدة المصير ، وأهم من هذا وذاك : عدم تجاوب الأمة الإسلامية - كلها - بعد لحل واحد مما يقدم إليها .

وفى رأينا أن نجاح أى حل متوقف على توافر عدة شروط يأتى فى مقدمتها مدى تفاعله مع مشكلات الواقع المعاصر ، واقترابه من دائرة العقل ، واتصاله الوثيق بالمصادر الإسلامية ، مع جودة الاستمداد منها دون إغفال ما يجرى فى العالم كله ، ويؤثر يوميا فيه .

هذا بعض ما ينتظر العالم الإسلامى . وهو ما ينبغى على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية « المعاصرة » أن يتابعوه رصداً ، وتحليلاً ، وتقييماً . وهم بهذا كله إنما يساهمون مساهمة حقيقية فى إثرائه ، والاشتراك المباشر فيه .

* * *

الهوامش

(١) انظر كتابنا : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ط القاهرة ١٩٨٥ . ص ١٣ وما بعدها : الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية .

(٢) السابق : الفصل الرابع : المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة فى الفلسفة الإسلامية . ص ٩٣ وما بعدها .

(٣) انظر نص « المنشور » الذى أصدره أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، بشأن تحريم حيازة كتب الفلسفة ، وضرورة التبليغ عمن يشتغل بها . وذلك فى أعقاب تكبته لابن رشد ، الذى نفاه فيها ، وأمر بإحراق كتبه – فى كتاب ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور محمود قاسم ، ص ٢١ وما بعد . ط الأنجلو ١٩٦٩ .

(٤) انظر المحاضرة التى ترجمناها عن الفرنسية للدكتور طه حسين بعنوان « بناء مصر الحديثة » دراسات عربية وإسلامية جـ٤ ، ص ٥١ – ٩٥ .

(٥) من أشهر من قرر هذا الرأى : بروكلمان ، فى كتابه المترجم إلى العربية : « تاريخ الشعوب الإسلامية » ص ٥٤٢ وما بعدها – ط ٧ . دار العلم للملايين . بيروت .

(٦) زعماء الإصلاح ، ص ١٩٥ – ط القاهرة ١٩٤٨ .

(٧) انظر عن هؤلاء جميعاً ، وغيرهم من خريجى دار العلوم فى شتى المجالات : تقويم دار العلوم الذى قام بجمعه وتصنيفه المرحوم محمد عبد الباقى .

(٨) زعماء الإصلاح ، ص ١٩٧ .

(٩) السابق ، ص ١٩٧ .

(١٠) بالنسبة لعدد كبير جداً من هؤلاء الرواد نجد أنهم استخدموا الصحف والمجلات كوسيلة تعبير تقوم بتوصيل أفكارهم ، والأفكار المماثلة لها (وحتى المعارضة أحياناً) إلى الجمهور . ومن الأمثلة على ذلك « المنار » و « التنكيت والتبكيت » و « المؤيد » و « اللواء » بالإضافة طبعاً إلى « العروة الوثقى » .

(١١) نقوم حالياً بإعداد بحث حول جهود هؤلاء الأساتذة فى مجال الفلسفة الإسلامية ، وندعو الله تعالى أن يوفقنا لإنجازه .

(١٢) انظر حول بعض هذه التيارات كتابى أ .د . يوسف القرضاى : « الحلول المستوردة » « الحل الإسلامى » . الناشر مكتبة وهبة ، بالقاهرة .

التعقيبات على بحث د . حامد طاهر

د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشكر أخى د . حامد طاهر على مقولاته الجميلة المتسمة بالعمق والأصالة . وشكرى له لا يعفينى من إبداء بعض الملاحظات .

الملاحظة الأولى : فى حديثه عن مجالات الفلسفة التى وصل بها إلى أحد عشر مجالاً ، أقول : هل هذا العدد يمكن أن نسلم به ، بحيث لو رفضنا مجالاً أو مجالين يصبح التصور الفلسفى المقترح ناقصاً ؟ أو إذا أضفنا إليه جديداً يكون به نوع من الزيادة المخلة ؟

وقد كنت أود أن يُدخل ضمن الإطار الذى قدمه ، اللغة وعلاقتها بالمعنى . وهذه مسألة دقيقة جداً . وأعتقد أن كثيراً من الباحثين تعرضوا لها وبخاصة المعتزلة والمنطقيون فى مباحث الدلالة . وأدخلها اللغويون كمبحث له أصالته فى الفكر الإسلامى وبخاصة فى البلاغة ، فى قسم المعانى ، كما أدخلته بعض الفرق وخاصة الفرق التى تتخذ من التأويل منهاجاً لها ، حيث ينظرون له على أنه رمز يشمل معانى متعددة حتى يسوِّغ لهم هذا الموقف الفرق بين ظاهر اللفظ والمعنى الذى يتصورنه أو يحسبونه والذى يرمز له هذا اللفظ . وعلى كل حال فإن مبحث علاقة الفكر باللغة كان ينبغى أن يلاحظ ضمن الإطار الذى قدمه د . طاهر .

أما حديثه عن نهضة محمد على الحضارية ، فإننى أريد أن أسأل : هل كانت هذه النهضة استجابة لواقع الأمة ، أم أنها كانت مرتبطة بأمر ذاتى لهذا الحاكم ! حيث كان يريد أن يُشعر الآخرين بأنه رجل دولة . وهناك فرق دقيق جداً بين أن يكون العمل حضارياً استجابة

لواقع ومطالب الأمة ، وبين أن يكون تعبيراً عن ذاتية الحاكم نفسه .

والملاحظة الثانية : أن الفارق واضح بين ما يسمى الإصلاح الدينى والفكر الفلسفى ، فالدكتور طاهر عند حديثه عن زعماء الإصلاح تصور أن هذا العمل منهم عملٌ فلسفى معاصر ، بينما هو إصلاح دينى .

وأخيراً – أشكر د. طاهر على المشكلات الخمس التى عرضها ولكن أرى أن المشكلة الأولى يمكن أن تجب غيرها من المشكلات ، وذلك لأن الفهم الصحيح للإسلام يرفض التعصب والتخلف الحضارى والتبعية الثقافية . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. تنبع أهمية هذا البحث من كونه محاولة للدخول فى صلب موضوع هذه الندوة من زاويتين :

الأولى هى أنه يبين لنا مراحل تطور المدرسة الفلسفية – المصرية بصفة خاصة – فى مجال الفكر الفلسفى المعاصر وهذا أمر جدير بالعناية والتركيز . والثانية هى أنه يحاول اقتراح مجالات ينبغى أن يطرقها المشروع الخاص بفلسفة إسلامية معاصرة . وأهم ما يعنينا فى هذا التحديد هو إدخال أصول الفقه إلى مادة الدراسات الفلسفية أو النسق الفلسفى الإسلامى المعاصر الذى نريده . وذلك لأن بعض الأخوة من أساتذة الفلسفة رأوا بالأمس خلطاً فى المفاهيم على أساس أنه لا صلة بين الأمرين أو بينهما وبين علم الكلام . على الرغم من أن دارسى علم الكلام يعلمون أن كبار المتكلمين هم كبار الأصوليين أيضاً مثل الرازى، والبزدوى ، والإمام الغزالى ، والقاضى عبد الجبار وابن حزم .

وأشير هنا إلى نقطة هامة وهى إذا كنا نريد إدخال أصول الفقه فى مادة الفلسفة الإسلامية فإنه يجب أن نفصل بين معنيين لأصول الفقه ، هما : أصول الفقه باعتباره أدلة أحكام وهذا يظل قائماً بنسقه الفكرى العام ، وأصول الفقه باعتباره نسقاً ، وهذا لابد أن تدخل فى مجال الفلسفة . وأذكر أن عميد الأصوليين المعاصرين الشيخ محمد مصطفى شلبى عندما أصدر الجزء الأول من كتابه « فى أصول الفقه الإسلامى » كان فى مصادر الأحكام فقط ، وبعد فترة طويلة ، قلت له : أين الجزء الثانى ؟ فقال : إننى أعتقد أن مباحث الحكم ليست داخلة فى صلب مادة أصول الفقه بمعنى الفقه أو بمعنى أدلة الأحكام . ومن هنا فإن الفقها

المعاصرين ينظرون إلى هذا الجانب ويريدون أن يضيقوا من النطاق الذى يعمل فيه أصول الفقه مع الفقه ليقترب من مجال المتكلمين باعتباره نسقاً .

والملاحظة الثانية : تتعلق بما جاء فى علم الكلام من أنه ينبغى أن يضاف إلى الفلسفة الإسلامية باعتباره جزءاً أصيلاً منها . وأرى أن إضافة مبحث الإنسان إلى مبحث الألوهية فى علم الكلام المعاصر ليس معناه حذف الألوهية ، وإنما استبعاد بعض موضوعاتها . فمبحث الإنسان يجب ألا نخشى منه . لأن الذين قالوا بموت الإنسان فى الفلسفة الدنيوية المعاصرة الهزيلة قد تجاوزوا ذلك فى أوائل السبعينات .

الملاحظة الثالثة : تتعلق بمقولة الدكتور حامد طاهر « إن قوة محمد على لم تجعل الغزو البريطانى يدخل إلى مصر وأخرته سنوات طويلة حتى عصر إسماعيل » . والواقع أن الأمر لم يكن على هذا النحو ، ولا دخل لقوة محمد على فيه . فقد كانت أوروبا كلها فى ذلك الوقت مشغولة بنابليون الذى كان يتحرك يميناً وشمالاً إلى أن وصل إلى روسيا ، وكان من الضرورى لبريطانيا ألا تتحرك نحو مصر فى هذه اللحظات القلقة من التاريخ الأوروبى .

الملاحظة الأخيرة : تتعلق بالجامعة المصرية والفلسفة الإسلامية . وأقول إن دراسة الإسلام ومنهجه لم تبدأ إلا مع الجامعة المصرية الرسمية حينما بدأ الشيخ مصطفى عبد الرازق فى تقديم كتابه « التاريخ » . وكنت أتمنى أن يقوم د . حامد طاهر بتصنيف وتبويب الإنتاج الفلسفى الذى قدمه أساتذة الفلسفة المصرية طوال هذه الفترة ؛ لأنه كان وفق خطة وضعها مصطفى عبد الرازق وجند تلاميذه للعمل عليها . فخصص بعضهم فى أصول الفقه كالنشار ، وبعضهم فى التصوف كأبى العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى ، وبعضهم فى علم الكلام كأبى ريدة ومحمد متولى وبيومى مدكور ، وانسلخ البعض الآخر إلى الفلسفة المشائية . هذا فى الوقت الذى اختطت فيه المدرسة الفلسفية فى جامعة الأزهر طريقاً مختلفاً . ولذلك كنت أريد أن يوضح لنا د . طاهر بصمات المدرستين وأدواتهما المنهجية حتى نستطيع أن نقيم فلسفة إسلامية معاصرة . وشكراً .

د. محمد عبد الله الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتقدم بالشكر لأخى وزميلى د . حامد طاهر على هذا البحث الذى أدخلنا فى صلب موضوع الندوة . واسمحوا لى أن أبدأ بملاحظة شكلية وهى أننى أقترح

أن يكون عنوان هذا البحث :
« **الفلسفة الإسلامية المعاصرة فى مصر** » لأن البحث يتعلق بمصر ولم يتسع ليشمل العالم الإسلامى كله . على أساس أن مصر كانت فى هذا الوقت قلب العالم الإسلامى .

والملاحظة الثانية : تتعلق بالمجالات التى طرحها البحث . وأرى أن بعضها مشروع ومتفق عليه بين الباحثين ، وبعضها مازال موضوع جدال . ولكنَّ هناك مجالاً أغفله البحث وهو مجال مقارنة الأديان أو الدين المقارن . فهذا الحقل العلمى إسلامى النشأة ووليد شرعى للدعاة الإسلاميين والفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية . وبذل علماؤنا جهوداً كبيرةً لإبراز هذا العلم الذى لم تعرفه الثقافات السابقة . ولا داعى لتذكيركم بما قام به الجاحظ وابن حزم وأبو الحسن العامرى وعلى بن الطيبى والسمؤل والمازرى ورحمه الله الهندى فى هذا المجال .

إن إغفال مثل هذا العلم ونحن نتحدث عن فلسفة إسلامية معاصرة يعد إجحافاً للفلسفة الإسلامية خصوصاً أن د. «طاهر» قد وضع على رأس المجالات الفلسفية التى تقترب من المشائية .

قال د. طاهر : إن الفلسفة الإسلامية لم تتبلور بمعناها الاصطلاحى أو للتخصص إلا عند نشأة الجامعة وعند أساتذة الجامعة ، ثم قال بعد ذلك إن أساتذة الجامعات كرسوا التبعية الحضارية للغرب عن طريق اتخاذ الفلسفة كأداة . وأنا أوافقه على الشق الثانى ولا أوافقه على الشق الأول . فالفلسفة الإسلامية لم تتبلور فقط عند أساتذة الجامعات ، فهى عند بعض أساتذة الجامعات وخاصة عند الرعيل الأول منهم قد جهزت التبعية الثقافية أو الفكرية ، للغرب ، وما ذلك – حسب تصورى – إلا لنشأة قسم الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب جامعة القاهرة . صحيح أن الذى أنشأ القسم هو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ولكن معظم تلاميذ الرعيل الأول لم يحتضنوا خطته واحتضنوا خطة أخرى فى بحثهم الفلسفى وفى عطائهم الفلسفى ، عملت على تكريس التبعية الثقافية والفكرية للغرب أكثر من إبرازها للهوية والأصالة الذى كان ينبغى أن تضطلع به الفلسفة الإسلامية .

تحدث د . طاهر عن المشكلات التى ينبغى أن تضطلع بحلها الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها الفهم المنقوص للإسلام مثل الفهم الشيعى والفهم الجدلى والفهم المعتزلى . وأنا لا أتصور أن هذه المفاهيم منقوصة والأمثلة التى قدمها د . طاهر لا تعبر عن الفهم المنقوص ، ولكنها تعبر عن أفهام متعددة ومتنوعة للإسلام .

وأخيراً أكرر شكرى للدكتور حامد طاهر على هذا الجهد ، وشكراً .

د . حســن الشافعى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الحقيقة إننا أحياناً نتحدث ونستهلك وقتاً كبيراً ، ولكن أسعدنى بالأمس واليوم أن إخواننا الكرام فى قسم الفلسفة الإسلامية فى كلية دار العلوم قد كشفوا فى أوراق البحوث التى قدموها عن حبهم للبحث نفسه ، وهذا الحب هو نفسه الذى دعا الإخوة إلى الإسهام فى النقد والتوجيه .

وعن بحث د . طاهر أقول إن المجالات التى قدمها تعد إضافة جيدة لتحديد مفهوم الفلسفة الإسلامية ، وإن كنا نقترح عليه أن يضيف مباحث أخرى مثل لغة الفكر ، والفكر السياسى الذى يعد حالياً واحداً من أهم رواتب الفكر الإسلامى ، وأن يدخل آداب البحث والمناظرة ضمن مناهج البحث ، ومقالات الفرق التى هى تاريخ علم الكلام أو علم الكلام من زاوية تاريخية ، وبهذا تكون الميادين عشرة – كما قلت من قبل – بل لعلها تكون أحد عشر .

وفيما يتعلق بمراحل تطور الفكر الإسلامى ، وما ذكر عن بداية خط السقوط – كما يعبر بعض المفكرين المسلمين – بعد سقوط بغداد .. وبداية عهد الضعف والتخلف وتوقف الفكر الإسلامى . قال د . طاهر : إن هناك علمين فقط لمعا وسط هذا الظلام وهما ابن تيمية وابن خلدون . وأنا أطلب منه أن يراجع هذه النقطة فقد ظهرت سلسلة من العلماء خلال قرنين أو ثلاثة بعد سقوط بغداد ومنهم ابن حجر الذى يعد أمير رواية الحديث ولا يكاد يوجد إنسان يوازيه فى هذا الأمر ، بالإضافة إلى ابن النفيس والطوسى والمقريزى والشاطبى وكان كل منهم علماً فى تخصصه . فلا يجب أن نستسلم للأقوال السابقة .

وإذا انتقلنا إلى مرحلة النهضة فإننى أرجو أن نعيد تقييم أو تقنين الآثار الغربية بداية من الثورة الفرنسية على الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية لنحدّد دور الفكر الغربى فيها دون أن ننال من الفكر الإسلامى . فعبد الله دراز صاحب أندر عقلية أزهرية فى القرن الحالى عندما أراد أن يبنى نظرية أخلاقية إسلامية أخذ المسائل الغربية دون المحتوى واستفاد من البناء الغربى ومفهوم علم الأخلاق فى المقارنات التى أقامَهَا بينها وبين النظريات الإسلامية معتمداً على القرآن الكريم ، وفى هذا لا يجب أن نخدع أنفسنا .

وأرجو من د . حامد طاهر أن يراجع مسألة بوادر النهضة ودور الحركة الأم التى أشار إليها ، وهى حركة الشيخ محمد عبد الوهاب ، فى إحياء مشروع ثقافى جديد ، وتأثيراتها

فى الهند وأفريقيا ، كما أشار إلى ذلك . والواقع أن حركات الصحوة التى نتحدث عنها الآن وثيقة الصلة إلى حد كبير بتلك البداية التى لا أظن أنها كانت متأثرة بالغرب . وعلينا أن نحدد نقاط الفصل بينها وبين البوادر التى ظهرت داخل العالم الإسلامى .

ــ أعتقد أن أهم ما قاله د . طاهر هو رسالة أو مهمة الفلاسفة فى العالم الإسلامى ، وهل هم قوم يهتمون بالتراث ويدرسونه ويفسرونه ويقفون عند هذا الحد ، أم أنهم يريدون التغيير والتبشير بنموذج حضارى جديد واستئناف حضارة إسلامية جديدة . وقد كان د . طاهر موفقاً عندما قال : إنه لابد من مواجهة المشكلة الحقيقية وهى الفهم الصحيح للإسلام التى ترتبط بها قضايا التعصب والتبعية والأصالة والتخلف الحضارى . ولكنى أضيف إلى ذلك أنه ينبغى أن يُربط كل هذا البناء الحضارى أو المشروع الحضارى الذى بشر به . وهذا يدعو إلى أن أعتب عليه بتجاهله المفكرين المعاصرين الحقيقيين من أمثال مالك بن نبى ومحمد إقبال وسيد قطب ، وتجاهله للنماذج التى ظهرت فى النهضة الإسلامية مثل النموذج السودانى والنموذج الإيرانى ، فهذه النماذج لابد أن تدرس دون حساسيات إذا كنا نريد التبشير بمشروع حضارى جديد .

وأعود فأكرر التأكيد على ضرورة العناية بالمفكرين الحقيقيين ، والانطلاق من الشارع الإسلامى والواقع الفكرى الذى يعيش فى ضمائر المسلمين بخيره وشره سواء كان منقوصاً أو كاملاً ؛ لأن هذا هو المنطلق الحقيقى لأى مفكر وأى فلسفة حقيقية ومستقبل حضارى وثقافى للمسلمين . وشكراً .

د . عبد الحميد مدكور :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد أضاف د . حسن الشافعى إلى ابن تيمية وابن خلدون بعض المفكرين المتأخرين من القرنين السادس والثامن ، وأقول إن ابن تيمية وابن خلدون قد سبقهما مفكرون إسلاميون جعلوا الطريق ممهداً أمامهما ، حتى إن ابن خلدون أشار فى مقدمته إلى أنه استفاد من علوم أصول الفقه وأصول الحديث . فهو ليس لغزاً ولكنه نبت حضارى وعبقرية اكتشفت أشياء سبقه إلى تحديد بعض جوانبها بعض المفكرين الإسلاميين ، وإلى جانب هذا فقد سبق ابن الجوزى والشهرستانى والآمدى ابن تيمية وصنعوا له البيئة الفكرية التى أدت إلى إذكاء الروح العبقرية فيه . ومن هنا لم يكن ابن تيمية وابن خلدون نبتاً مفاجئاً فى البيئة الإسلامية خصوصاً إذا نظرنا للأمر نظرة أكثر اتساعاً .

ــ بالنسبة لحركة محمد بن عبد الوهاب وتأثيراتها على العالم الإسلامى ، أود أن أقول إن هناك مؤثرات أخرى فى هذه النقطة تحتاج إلى إجلاء وإيضاح . فمحمد بن عبد الوهاب – رغم تأثيره الكبير – لم يكن وحده ، فهناك على سبيل المثال : الشوكانى فى اليمن ويحتاج موقفه من التقليد ودعوته إلى الاجتهاد إلى إيضاح . وكذلك الدهلوى فى الهند . ومن العجيب أننا فى أقسام الدراسات الإسلامية نعنى كثيرا بالدراسات القديمة أكثر من عنايتنا بدراسة المؤثرات القريبة منا والتى تحتاج إلى إجلاء وإيضاح ؛ لأنها – بالفعل – تضع أقدامنا على مؤثرات النهضة التى ظهرت ، مما يؤدى إلى توازن النظرة إلى الحملة الفرنسية مثلا وهل كانت وحدها هى التى فجرت العقل الإسلامى ودفعته إلى الحركة ورد الفعل ، أم كانت هناك بواعث ودوافع إسلامية مازالت غامضة بعض الشىء وتحتاج إلى مزيد من الدراسات لإيضاحها . ولن يتم ذلك إلا عندما تأخذ مادة الفكر الإسلامى الحديث موضعها فى مناهج الدراسات الإسلامية وأرجو أن يكون هذا ضمن توصيات المؤتمر حتى تجلّى هذه المناطق الغامضة وتساعد على تقويم الفكر الإسلامى الحديث ومصادره وأصوله .

ــ أختلف قليلاً مع د . طاهر حول محمد إقبال ودوره بالنسبة للفلسفة الإسلامية ؛ لأنه يرى أن إقبال كان أكثر تحديداً لما يريد عندما أراد أن يجدد التفكير الدينى فى العلوم الإسلامية التى ظهرت حول القرآن والسنة . ولم يكن يعنى أصلا بتسجيل الفلسفة الإسلامية التى نقد علمائها ورجالها . فالأولى هنا تعبير الفكر الإسلامى أو التفكير الدينى وليس الفلسفة الإسلامية .

ــ يعد الجزء الأخير من البحث أهم ماقدمه د . طاهر . فهو إضافة طيبة وجيدة فى تحديد المشكلات التى تواجه العقل المسلم والفكر الإسلامى فى هذه اللحظات . ولكنى أضيف إليها أن الجيل الحاضر من المهتمين بالدراسات الفلسفية الإسلامية يفتقد إلى كثير من الأسس العلمية . ولا يمتلك أدوات البحث والتكوين العلمى والعلم باللغات والمناهج الأجنبية كما كان فى جيل الأساتذة الذين تتلمذوا على يد الشيخ مصطفى عبد الرازق .

ــ أخيراً أعتقد أن حكم د . الشرقاوى على جيل الرواد بأنهم كرسوا التبعية للغرب فيه تعميم وظلم لهذا الجيل . إذ لا نستطيع أن نصف د . النشار أو د . أبو ريدة بأنهما كرسا التبعية للغرب .   وشكراً .

أ. د. عبد الحميد يويو :

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين .

ــ بالنسبة لما ذُكِرَ حول الحملة الفرنسية وأثرها على الفكر الإسلامى ..

فأننى أتساءل هل بناء الفكر الإسلامى أو الطريق نحو فلسفة إسلامية معاصرة وتشييدهما تشييداً صحيحاً ألا ينبغى أن يكون من منطلق موقف قوة وعزة؟ وفى هذا الإطار أشير إلى مصطلح الإصلاح الدينى وأتساءل لماذا لا نعبر عنه بكلمة نهضة أو تنوير دينى؟ فالمصطلحات لا يمكن أن نعزلها عن الحضارة وعن الفلسفة التى تنطلق منها .

ــ أما بالنسبة لقضية الاقتباس المادى فى فترة محمد على فإننى أرى أن محمد على لم يطر‍ مشكلة نأخذ أو لا نأخذ ، وإنما ذهب مباشرة وأخذ الجانب المادى وأتساءل هنا : هل يمكر الفصل فى الاقتباس بين ماهو مادى ، وماهو غير مادى؟ وبمعنى آخر هل يمكن أن نأخ الثلاجة دون أن نأخذ هندستها التى تعبر عن وعى معين وفلسفة معينة وحضارة معينة ؟ فمن المعروف أن بناء مسجد أو غير مسجد يخضع لتصور معين وفكر معين وحضارة معينة

ــ وأود أن أشير سريعا إلى أن القرآن الكيم لم يدرس بعد دراسة دنيوية ، بمعنى دراسة النس أو النظام والمنطق الداخلى له . فالقرآن لا ينطلق من موقف رد الفعل فقط بل يجب على أسئ الملاحدة والكفرة والدهريين واليهود والنصارى ، ويعرض الفكرة من موقف إقناع الناس بها ويشير إلى بعض القضايا التى يعيشها الواقع بكل بيان ووضوح وجلاء .

ــ لقد صعقت عندما قرأت فى بحث د . طاهر ومن قبله بحث د . عبد الحميد مدكر فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالمجتمع – أن إقبال عرض مشكلة علاقة الفلسفة بالمجتمع وكي أن الفلسفة اليونانية كانت تأملية نظرية عقلية محضة ، أما الفلسفة الإسلامية فقائمة على الد الذى له جانب حركى عميق . فهذه القضية تحتاج منا إلى المعرفة النظرية بالمفاهيم . و كدت أقول لكم بالأمس إننى أقترح أن نسمى الفلسفة الإسلامية بالدعوة الإسلامية لي بمعناها الحارى الساذج المعروف ، وإنما بما تحمله هذه الكلمة من تعبير دقيق عن الأيديولو‍ الإسلامية .

ــ وفيما يتعلق بقضية الأنماط فإن من التصورات التى أخذناها من أوربا التحقيب الغ للتاريخ وتقسيمه إلى مراحل ازدهار ونهضة ومراحل انحطاط وهذا يؤكد أننا لم نعد ك

تاريخنا عموماً وتاريخ علومنا على وجه الخصوص ، وإلا فلماذا نسمى بعض الفترات بفترات انحطاط مع أنها كانت بالنسبة لنا فترة ازدهار على المستوى الثقافى والفكرى والإسلامى . ومن هنا أقترح أن تتضمن توصيات الندوة إعادة كتابة تاريخنا العلمى ، وهذا يحتاج إلى عمل جماعى وليس عملاً فردياً . وشكراً .

د . أبو اليزيد العجمى :

ـــ بسم الله الرحمن الرحيم .. أبدأ فأقول إن العرض الذى قدمه د . طاهر أجود بكثير من البحث الذى كان يكتبه لمجلة دراسات عربية . ويبدو أنه كان يريد أن يكون تعليميا أكثر منه بحثا أكاديميا .

ـــ الشىء الثانى : أن طريقة عرض البحث والاستغراق الطويل فى الحديث عن الحملة الفرنسية ومحمد على قد أثر على النقاط المنهجية والفكرية التى كانت الهدف من البحث . وكان هذا على حساب رصد المناهج والتصنيف ، وأدى إلى عدم الوقوف أمام مسألة مثل انحسار رسالة الجامعات المصرية ، وعلى حساب وضع خطة أكثر وضوحا من الخطة التى قدمها البحث .

ـــ تساءل د . طاهر وأشار كل من د . حسن ود . مدكور إلى أن ابن خلدون وابن تيمية كانا فى فترة الانحطاط السياسى وبعد سقوط بغداد ، لغزا . والواقع أنهما لم يكونا كذلك ، لأنه ليس هناك تلازم بين الجو السياسى والجو الفكرى بصفة قاطعة . فمن المعروف أن القرنين الثالث والرابع الهجريين كان فيهما ملاحظات كثيرة على النواحى السياسية للعباسيين ، ومع هذا فقد كان فيهما نهضة علمية جادة فى كثير من العلوم . حيث أصلت العلوم التى كانت قد بدأت ، وبدأت بعض العلوم الأخرى . ومن هنا فإنه لا تلازم بين الناحيتين . خاصة إذا ما تذكرنا أنه قد كان هناك أناس معاصرون لهؤلاء الأعلام وكان هناك سبق تاريخى أو روافد تمدهم بالمعرفة . مما يؤكد أن سقوط بغداد لم يكن بالضرورة هو الخط الفاصل بين الانحطاط والعبقرية . وشكراً .

د . عبد الخبير عطا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الواقع كنت أريد أن أقول : إن النقاش اليوم فيه اقتراب من الشكل النهائى للندوة ، وما يجب أن تسفر عنه من وضع ما يمكن تسميته « بدليل لتدريس الفلسفة الإسلامية » فى الجامعات العربية والإسلامية يلتزم به الإخوة والأساتذة الذين يقومون بهذه المهمة لكى يتحقق المشروع الحضارى لهذه الأمة فى إطار أسلمة المعرفة .

والواقع أننى أريد أن أطرح خمس نقاط لكى يتبلور حولها الحديث أولها : مسألة تعريف مفهوم الفلسفة الإسلامية الذى لم يتحدد بالنسبة لى حتى الآن رغم النقاش الكبير الذى دار حوله . والأمر الثانى هو موضوعات الفلسفة الإسلامية ، والثالث: القضايا المنهجية فى الفلسفة الإسلامية وفيها ثلاث نقاط هى مصادرها وأصولها ومناهج التفكير والتعبير وضوابط الفلسفة الإسلامية ، والرابع : خصائص الفلسفة الإسلامية . فأنا لا أتصور إلا أن هناك نوعين من الفلسفة إما فلسفة إسلامية ترتبط بالوحى كمصدر أساسى أو فلسفة جاهلية وثنية ومادية . أما الأمر الخامس فهو الغايات والوظائف أو أهداف الفلسفة الإسلامية وهل هى رسالة أو مهنة وعلاقتها بالمجتمع والواقع والمشروع الحضارى والدعوة الإسلامية باعتبارها تعبيراً عن الفلسفة الإسلامية .

أريد أن أعلق انطلاقاً من البحث الذى تقدم به أخى الفاضل د . طاهر على ما يتصل بموضوعات الفلسفة الإسلامية . فقد أثير نقاش لأول مرة فى هذا اليوم حول مايتصل بالإخوة الأساتذة الأفاضل فى الجامعات المصرية ، ليس فقط فى مجال الفلسفة الإسلامية ولكن فى كل مجالات العلوم الإنسانية . وفيما يتصل بقضية مراكز البحوث الأجنبية ، واسمحوا لى أن أتكلم فى هذا الموضوع بصراحة وكنت قد تحدثت فيه أمس مع بعض الإخوة ومازال ملحا فى نظرى . وأقول هل يمكن تصور أن مراكز البحوث المسماة بالعلمية فى عالمنا العربى والإسلامى تعمل على استهلاك طاقة الباحثين وتُشغلهم بموضوعات لكى تستهلك طاقتهم ولكى لا يتجهوا للقضايا الخاصة بهذا المجتمع أو بهذه الأمة؟ والأمر فى نظرى يتصل بسياستين ، السياسة الأولى هى سياسة تحويل الاهتمام للموضوعات إما إلى الأهتمام بإطار زمنى خارج الزمن الذى نعيش فيه ، أو الاهتمام بإطار جغرافى خارج المنطقة التى نحيا فيها ، فالزمن الذى تتم فيه هذه البحوث لا يختص بالزمن الحالى ، وتهتم بمناطق جغرافية لا نهتم بها أساساً . الأمر الثانى :هو حتى إذا كان هناك إلحاح على الاهتمام بموضوعات معينة فإنه يحدث تغيير لمضمون هذا الاهتمام ، إننى فقط أطرح هذه القضية أمام حضراتكم لأن المجتمع المصرى أثير حوله كلام عما يسمى بالجاسوسية العلمية والأمن القومى المصرى والأمن القومى العربى ، وقيل : إن هناك أفكاراً وسموماً أجنبية استعصى عليها التغلغل داخل هذا المجتمع فدخلته تحت مسمى مراكز البحوث العلمية وأصبحت مجتمعاتنا عارية تماما . وأصبح للتغلغل نتائج خطيرة جداً ولهذه المراكز تمويل معروف تماماً ولها موضوعات اهتمام تشغلنا تماماً وتأخذ كل باحثينا عن الموضوعات التى يجب أن يهتموا بها وفى هذا إهدار لإمكانيات بشرية وثقافية فى هذا العمل . وأرجو أن تشير توصيات الندوة إلى ذلك . إننى فقط أريد أن أفهم أو

يَفْهَم الباحثون فى مجال الفلسفة الإسلامية ما هى المحاور الأساسية التى يجب أن تكون فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة وما هو المفهوم والتعريف والموضوعات المنهجية والخصائص والوظائف . وشكراً .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أنا بالطبع لا أريد أن أطيل لذلك فى إشارات سريعة أقول إن هذا البحث الطيب والجيد للدكتور حامد طاهر ، عندما تحدث أو أشار إلى الحملة الفرنسية قال إنها أعادت الوعى الإسلامى وأيقظت الوعى الإسلامى . وأخشى أن يُفهم أنها كانت مصدر الوعى الإسلامى لأن هذه القضية يدور حولها جدل كثير وحبذا لو ضبطنا القضية ، وقلنا إنها نبهت على المخاطر فزادت من الوعى الإسلامى . بمعنى أنه عندما يحدث خطر يتنبه العقل المسلم والشخصية الإسلامية فيزداد كم الوعى وكيف الوعى لدى الشخصية الإسلامية . ويرتبط هذا بما أشار إليه عدد من الإخوة من أن محاولات اليقظة والتجديد طوال فترة الركود والتراجع كانت موجودة لكنها كانت محاولات اجتهاد فردى – كما هو العادة – ولم توضع مشاريع الاجتهاد فى التطبيق ، بمعنى أنها لم تتبنها دول ونظم حتى تتحول إلى أرض الواقع . وقد حدث هذا بالنسبة لكل سلسلة الاجتهاد من العز بن عبد السلام إلى ابن تيمية إلى غيرهم من الأسماء الكثيرة التى ذكر بعضها . فقد ظل الاجتهاد ومحاولات التجديد سمة أساسية فى حياة الأمة ولكن التخلف كان يغالبها فيغلبها ، ثم جاءت الحملة الاستعمارية فأجهضت هذه المحاولات بتسويد عملية التغريب .

أشار د . طاهر إشارات طيبة وجيدة إلى دور الأفغانى ومحمد عبده فى محاولة تجديد وإحياء الفلسفة الإسلامية . وبالطبع معروف أن محاولات الأفغانى فى الشروح والتعلقيات التى قدمها على شرح الدوانى للعقائد العضدية كانت عملاً من الأعمال الفكرية المتميزة والريادية فى إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث . وكذلك ماكتبه فى رسالة الواردات وماكتبه عن التصوف وما كتبه عن القضاء والقدر وماكتبه فى الرد على الدهريين . ويكفى أن نعلم أنه للمرة الأولى بعد قرون بدأ الحديث فى واقعنا الإسلامى عن ابن رشد بشكل إيجابى فى كلام الأفغانى ومحمد عبده . فكل هذه جهود على هذا الدرب ، لا أضيفها ولكن فقط أشير إلى فضل د . حامد فى إشارته لهذا المعلم من معالم تجديد الفلسفة الإسلامية .

أما مشروع محمد على ، فهو فقط لم يكن مستفيدا من نابليون سنة ١٨١٥ وإنما أتت إنجازات محمد على العظمى بعد هذا التاريخ وبعد فراغ أوروبا من نابليون . فمشروع محمد على محتاج إلى إعادة دراسة . فكون البعثات التى أرسلت إلى الغرب لم تدرس العلوم الإنسانية

وإنما درست علوم التمدن المدنى ورصدها عمر طوسون فى كتابه عن البعثات العلمية ، وكون أن رفاعة الطهطاوى – وهو نموذج لمثقفى ذلك العصر عندما جاء من فرنسا سنة ١٩٣١ مع مشروع الترجمة لعلوم الغرب – عمل أول مشروع مخطط لإحياء التراث الإسلامى ، وكون أن الوقائع المصرية تحت رئاسة تحريره كانت تنشر ابن خلدون مع الفكر الآخر فإن كل هذا محتاج إلى دراسة . وأقول : إن مشروع محمد على لم يكن إلغاء لوحدة الأمة والخلافة وإنما كان محاولة لتجديد شباب الدولة العثمانية والرابطة الإسلامية . وعندما يتحدث بعض الإخوة عن مصر باستحياء فى ذلك التاريخ على أنها كانت فى ذلك التاريخ لها موقع ، فنحن نقول إن الموقع والريادة والقيادة هى مسئولية وليست مسألة شرفية ونحن نتمنى أن يظل هذا البلد قائماً بهذه المسئوليات بالنسبة لجيرانه وإخوانه دائما وأبداً .

أيضاً أقول : إننا فى المصطلحات لابد أن نكون وسطيين . فنحن نرفض المصطلحات المحملة بمضامين لا يمكن تخليصها منها ، وقد يكون فى بحث قادم لى فرصة للحديث عن هذا . فالقرآن الكريم استخدم كلمات لم تكن عربية ولكن عندما دخلت العربية أصبحت عربية . وهناك الكثير من المصطلحات من الممكن أن نستخدمها . فمصطلح النهضة موجود فى الحديث النبوى وكذلك مصطلح الثورة . ولا نرفض سوى المصطلحات المحملة بمضامين تأباها اللغة العربية والحياة الفكرية التى نعيش فيها . وشكراً .

د . حسن الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. فى الواقع أن بحث د . حامد طاهر قد فتح أمامنا آفاقاً جديدة وأعادنى إلى الوراء أربعين سنة . فعندما تخرجت فى الجامعة فى الخمسينات بكيت بكاء مرا لأن أساتذة العلوم علمونا أنه ليس فى الإسلام فلسفة أخلاقية ولا علم نفس ولا علم إنسان اجتماعى وأنثروبولوجى ، وقالوا لنا : إن الإسلام ليس به سوى علم الكلام . وقد وضعت كتابا بعد ذلك عنوانه : «**الجدل فى القرآن**» أثبتُّ فيه أن فى القرآن فلسفة وأن به أربعة وعشرين نوعاً من الجدل الأفلاطونى وأكثر ، بالإضافة إلى أن به نظرية وإجابات كاملة على جميع الاستفسارات الأدبية . والحق أقول إن كل الدراسات التى كانوا يدرسونها لنا كانت إما من المدرسة الألمانية بزعامة بروكلمان ، أو من المدرسة الفرنسية بزعامة مايثيون أو المدرسة الإنجليزية بزعامة تيجر ، وجميعها كانت مدارس استشراقية ، والغريب أن هؤلاء الأساتذة كانوا يدافعون عن وجهات نظرهم المضادة للإسلام أكثر من دفاع المستشرقين أنفسهم . والخلاصة أن الخمسينات شهدت نزعة استغرابية مؤلمة جداً . والحمد لله أن حدث رد الفعل الآن .

أريد أن أقول إن الأساتذة الذين أشار إليهم د . طاهر فى بحثه درسوا نوعاً واحداً من الفكر الإسلامى فى أوروبا ، بغية هدم الإسلام ، وهو التصوف ، وقد أثروا على مثقفينا الذين كرهوا التصوف وعزلوه عن الفلسفة الإسلامية وأخذوه بمعنى الزهد فقط . رغم أن علماءنا الأوئل كانوا يدرسون التصوف مع الحديث والتفسير ... الخ . فهؤلاء الأساتذة عادوا من أوربا ليكرسوا التصوف بمعنى الزهد السلبى رغم أن أئمتنا قد أكدوا على التصوف الإيجابى العملى ، وعادوا أيضاً ليفصلوا لنا الفكر عن التفكر ، فقد علمونا الفكر وأبعدونا عن التفكر . ومازال هذا الوضع سائدا فى جامعاتنا ، مما يؤكد حاجتنا إلى العودة لدراسة المفاهيم الإسلامية مرة أخرى لنفهم المقصود بالتفكر والرابطة بين الأصول الإسلامية والتطبيقات العملية حتى نستطيع الرد على هؤلاء المتغربين ، فالتربية والأخلاق والأنثروبولوجى والاجتماع مازالت تدرس بعيداً عن الإسلام مع أنها من الممكن أن تدرس داخله . وشكراً .

د . آمنة نصير :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لى ملاحظتان .

الأولى : هى أننا عندما نقدم على هذه الدراسات ، فإنه يجب أن نبتعد تماماً عن ردود الأفعال . فمأساة الفكر الإسلامى وسلبياته تدور كلها حول ردود الأفعال فإذا درس فريق الحضارة الأوروبية وأخذ منها يكون رد الفعل هو الانقلاب التام . ونحن نرفض ذلك لأن عقيدتنا وديننا نثق فيهما كل الثقة . إذ إن فيهما كل ما يغنينا دون أن يعنى هذا اعتزال الأسرة الإنسانية من حولنا . فقد سبق للحضارة الإسلامية أن أعطت الحضارة الأوروبية وهذا من طبيعة وسنة الأسرة البشرية . فلماذا نرفض هذه السنة وقد أعطينا الأوروبيين قبل ذلك . ونستطيع أن نأخذ منهم ما يلائمنا ويتوافق مع عقيدتنا وواقعنا العربى الإسلامى . وهذه نقطة أرجو أن نخرج منها بدون عُقَد أو مشاكل كما أرجو أن نغسل أنفسنا من هذا التمزق والتحزب الذى لا داعى له . إذ علينا أن نكون واعين وقادرين على أخذ ما يفيدنا ورفض ما يؤذينا فى عقيدتنا وواقعنا الاجتماعى . على أن يكون الأخذ أو الرفض عن وعى وليس عن عقد أو كردود أفعال .

ــ النقطة الثانية : هى أننى آمل أن نخرج من هذه الندوة بإطار عملى لنستطيع أن نقول فى النهاية : هذه هى الحجة وهذا هو التطبيق فالمجتمع من حولنا يحتاج إلى التطبيق العملى للأفكار ولا يجب أن نستمر فى الدوران فى فلك الخطب. وأرجو فى هذا الصدد أن يستحوذ موضوع الدخول بالفلسفة إلى واقع حياتنا العملية على تفكيرنا لكى نخرج بخطة عملية حقيقية . وشكراً .

د . محمد الجنـــدى :

فى الحقيقة أشكر أ. د. حامد طاهر على بحثه الجيد . وحقيقة الأمر أن الموضوع كان عبارة عن طواف منهجى كامل لرؤية معاصرة للفلسفة الإسلامية .

لى تعليق واحد على مسألة التقسيم الذى أورده فى بداية المحاضرة . فهناك فلسفة تقليدية – كما قال – وهناك علم الكلام وعلم مقالات الفرق ، وأتفق مع د . حسن الشافعى فى أن مقالات الفرق ممكن أن تضم إلى علم الكلام . أماالتصوف والأخلاق والتجارب الذاتية فقد يكون محلها مكان آخر غير الفلسفة . وأتفق فى هذه النقطة مع د . حسن الشافعى .

فى تصورى أننا يمكن أن نضع الجزء الأخير الذى يشمل أصول الفقه وخاصة مباحث الدلالة والقياس بالمنطق وشروحه ، ومناهج البحث النظرية ، وأدب الجدل والمناظرة وأضيف إليه المنهج الاستردادى ، وعلم مصطلح الحديث تحت عنوان واحد هو المناهج الإسلامية أو مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، إن جاز لنا أن نضم هذه المجموعة من المناهج المختلفة .

أشار د . مدكور إلى تملك الرعيل الأول لناحية اللغة وأساليب البحث المختلفة على يد الأساتذة من الرعيل الأول الذين تعلمنا على أيديهم . وأقول إن هذه النقطة قد أثرت البحث فى الفلسفة فيما مضى وكان لها نتاج ضخم عرضه أ.د . حامد طاهر . ولكن لابد فى تصورى أن تطرح توصية باستمرار الاهتمام باللغات المختلفة التى هى سبيلنا إلى معرفة آراء الآخرين والغربيين منهم على وجه التحديد حتى نستطيع أن نعالج محاور مختلفة فى قضية الفلسفة الإسلامية برؤية معاصرة . فعلى سبيل المثال فإن محور نظرية الإنسان أو نظرية المعرفة تقتضى أن نطلع على أفكار الآخرين وأن نعرف ما قالوه . لكى نتوصل ما نأتى به فى هذه المحاور من وجهة نظر إسلامية معاصرة ارتباطاً بما قيل فى الغرب أو بما قيل فى مواضع أخرى تناولت قضايا الإنسان وتناولت نظرية المعرفة . فالإلمام باللغات أمر يجب أن يستمر حتى يكون هناك اطلاع وانفتاح مستمر على الآراء الأخرى لإضافة ما يجب أن نؤسسه فى هذه المحاور التى يجب أن تصاغ فى نهاية الأمر صياغة تتفق مع موضوع الندوة وهو الرؤية المعاصرة للفلسفة الإسلامية .

تعقيب د . حامد طاهر على الملاحظات :

فى موضوع المجالات أقول للدكتور شرقاوى : إن هناك كتاباً صغيراً لى اسمه **«مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية»** فيه مقارنة للأديان وما أقدمه هنا مجرد بحث اقتصرت فيه على بعض الأمور . وموضوع المجالات لست وحدى الذى أحدده فهو موضوع مفتوح يا د . نصار

ولك أن تدخل إليه وتخرج منه ما تشاء وأنت تعرف أن د . مصطفى عبد الرازق اقترح إدخال علم منظور الفكر ومازال هذا موضع نقاش بين بعض الناس . وأنا شخصياً أرى أن آداب الجدل والمناظرة جزء من الفلسفة الإسلامية رغم أنه كان دائماً وطوال عمره بعيداً عنها ولكن لا مانع من أن يحكم هذه المناقشات ، ومناقشات غيرنا أيضاً . أما إدخال علم مقالات الفرق وعلم الكلام فإننى أرى أنه لن يحدث شىء إذا درسنا الموضوعين منفصلين زيادة فى التخصص ؛ لأن زيادة التخصص تدل على زيادة التعمق . وذلك دون أن ننسى أو يغيب عنا الهدف العام ، وأن الفلسفة الإسلامية قوة فاعلة كما قالت د . آمنة نصير إلى ضرورة دخولها إلى الواقع .

فى الحقيقة فإن التعليقات كثيرة جداً ولست فى مقام الرد عليها كلها لأننى مقتنع بالكثير منها . لكن هناك بعض الأشياء التى سأقف عندها بسرعة .

ــ تساءل د . نصار عن نهضة محمد على وهل كانت مرتبطة بنهضة الأمة أم بشخصية وطموح الحاكم ؟ الحقيقة أننى وقفت كثيراً عند هذه النقطة بالذات ، وقارنت بين حوالى ثلاثة أعمال لمحمد على ، فمحمد على بنى أسطول مصر الحديثة لأول مرة ، ومعاوية بن أبى سفيان كان هو من بنى الأسطول الإسلامى لأول مرة . ومحمد على أنشأ مدرسة الألسن لترجمة كل المؤلفات الغربية ، والمأمون عمل دار الحكمة لنفس الهدف . فما فعله محمد على عمل لا يختلف عن ما فعله أى حاكم مسلم للأمة الإسلامية . ولنفرض أن محمد على كان مختلفاً مع السلطان فى تركيا ولكن ماذا فعل فى مصر ؟ لقد عمل فيها نهضة وساعد على تحطيم الدولة التركية التى كانت قد لفظت أنفاسها بالفعل و لم تكن قادرة على قيادة المسلمين .

يعترض د . كمال إمام على قولى بأنه لم تكن هناك فروق واضحة بين اتجاهات الجامعات . ويريد منى أن أحدد اتجاه كل جامعة فى الفلسفة . وفى الواقع فإن الفترة التى أتحدث عنها كان فيها الأساتذة متصلين ببعضهم البعض اتصالاً وثيقاً جداً . فكان مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود ومحمود قاسم فى جامعة القاهرة ، وأبو العلا عفيفى فى جامعة الإسكندرية ، وفى نفس الوقت كان مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود فى جامعة الأزهر . وكانت اتصالهم أقوى من الآن بعضهم ببعض وكانت أعمالهم متقارنة فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان هناك اتجاه لجامعة معينة . فالفلسفة الإسلامية كلها فى رأيى كانت مرتبطة بأشخاص وليس باتجاهات .

بالنسبة للدكتور الشرقاوى فكما قلت بالنسبة لموضوع مقارنة الأديان له كل الحق . وقد فعلت هذا فى الكتاب الذى أشرت إليه فعلاً . وقدمت فيه معظم الكتب التى ذكرها وغيرها مثل كتاب أبو الحسن العامرى « فى مقارنة الأديان » وليس صحيحاً أن مصطفى عبد الرازق أنشأ قسماً للفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب ، جامعة القاهرة . فلا يوجد حتى الآن قسم فلسفة إسلامية فى كلية الآداب ، والقسم الوحيد موجود بكلية دار العلوم . أما الذى فى كلية الآداب فإنه قسم كامل اسمه قسم الفلسفة ، والتخصص اسمه تخصص فلسفة إسلامية به واحد أو اثنين فقط مثل د . عاطف العراقى وأظن د . حسن حمدى .

ــ عندما أقول إن الأفهام منقوصة فإننى أعنى أن الفهم الفقهى للإسلام لا يمثل الإسلام . وهذا ما حدث اليوم فالناس يتكلمون فى الأمور الفقهية التى تهتم بالجوانب العملية وينسون الشريعة التى تقدم النظرية العامة .

ــ أننى أتحدث هنا عن الفلسفة الإسلامية التى يجب أن تلم شتات هذا التنوع وتعيد بناءه مرة أخرى من جديد . والواقع أن إعادة البناء ليست عملية صعبة ، فقد حدثت فى الصدر الأول عندما فهموا الإسلام فهماً واقعياً وصحيحاً . وكما أشار أ.د . هويدى إلى شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإننى أشير إلى شخصيات الصحابة رضى الله عنهم ، والحمد لله لدينا كتاب جيد عن عصر الصحابة يقدم لنا الزاد الوفير عن المدرسة التى أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم .

ــ بالنسبة لملاحظات د . حسن الشافعى فقد كانت كلها ملاحظات طيبة ولكن عندما أتحدث عن ابن تيمية وابن خلدون فإننى لا أعنى قصر الأمر عليهما فقط . لأننا لو أحصينا العدد لوجدناه كبيراً ، ولكن ماذا يمثل فى تاريخ الحضارة الإسلامية كلها ؟ وعلى سبيل المثال فإن القرنين الثالث والرابع فيهما عدد كبير جداً من المؤلفات ولكنها لا تقارن بما كان فى القرن الخامس من مؤلفات من حيث الثقل والدسامة .

ــ بالنسبة لملاحظات د . عبد الحميد مدكور حول موضوع الوهابية ، فقد ذكرت ذلك فى البحث وقلت إن أثرها مستمر حتى الآن . كما أشرت إلى أثرها على مفكرى الهند وفى الدعوة السنوسية بصفة خاصة .

ــ بالنسبة لما ذكره د . عبد الحميد يويو عن الشوكانى والدهلوى ، فإنه لم يكن لهما مثل الدور الذى قام به محمد عبد الوهاب الذى أقام دعوة وحركة أثرت فى الناس وغيرت مجرى

حياتهم . فالشوكانى كان مجرد عالماً فقط ولم يكن له تأثير فى حياة الناس .

ـــ أما بالنسبة للدعوة فقد قلت فى البحث : أنه كان من حسن حظ على مبارك والطهطاوى أنهما عملا كمصلحين من خلال الحكومات القائمة التى نفذت كل إصلاحاتهما . أما الأفغانى فقد كان يقترح الإصلاحات والحكومات تقف ضده فلم يتوفر له ولا لزعماء النهضة من بعده مثل الشيخ محمد عبده ما توفر لعلى مبارك والطهطاوى فى القرن الماضى . وأؤكد أن بحثى ليس دفاعياً على الإطلاق فهو يناقش شيئاً جديداً وقد قلت فى البداية إن الهدف منه هو وضع خطة لتاريخ الفلسفة الإسلامية فى العصر الحالى . بل إننى أدين ردود الأفعال . بل إنه عندما يأتى الحديث عن قاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين فإننى أقول : إن ردود الأفعال عندى أهم من أفعالهم ، فقد أتوا بحجر وألقوه فى مياه راكدة فحدثت ثورة . وهذا ما يهمنى رصده فى تاريخ الفلسفة الإسلامية .

ـــ أما مسألة الانحطاط ، فإنه قد كان واضحاً فى الدولة الإسلامية ولا يمكن أن نتجاهله سواء كان سياسياً أو ثقافيا أو اجتماعيا . والحمد لله أننا بدأنا نحاول من بضع سنوات التخلص من هذا الانحطاط ، حيث يمر العالم الإسلامى بنهضة على كل المستويات لم تكن موجودة فى الماضى بالشكل الحالى .

ـــ أننى آخذ على د. أبو اليزيد قوله بأن البحث كتب لمجلة الدراسات العربية بهدف تعليمى وليس أكاديميا . وأقول إن المجلة أنشئت لتكون محصلة للدراسات الأكاديمية ولا يكتب بها إلا من كان أستاذاً جامعياً أو أستاذاً مساعداً أو مدرساً حاصلاً على الدكتوراة . فهى أساساً مجلة أكاديمية بالدرجة الأولى وتكاد تكون المجلة الوحيدة من نوعها وهى موجهة لطلبة الدراسات العليا وليس لطلبة البكالوريوس .

ـــ أرحب بكل ما قاله د . عبد الخبير عطا وأقول : إن بحثى يغطى النقاط الخمس التى اقترحها . أما قضية مراكز البحوث الأجنبية فى العلم الإسلامى ودورها ، فإن أستاذنا الكبير د . جمال الدين عطية هو خير من يرد على مثل هذا .

ـــ أما ملاحظات د . محمد عمارة فإننى لن أرد عليها ، لأن د . عمارة هو أحد مصادرى بل إنه من أهم مصادرنا جميعاً فى دراسة هذه الحقبة ، وسيظل واحداً من أهم من أرخوا لها . ولكنه لبعده عن الجامعات لم يخضع للترويض الذى خضعنا له جميعاً داخل الجامعة ، ولذلك فهو أكثر المفكرين المسلمين حرية فيما يقول . وهذا يؤكد مقولتى الخاصة بأن

الفلسفة الإسلامية روضت فى الجامعات . ومع هذا فإننى لا أنكر جهود الأساتذة الذين درسوا وترجموا وحققوا فهذا عمل كبير جداً ، وبفضلهم نجتمع الآن فى هذه الندوة ، وبفضلهم فتحت أمامنا الأقسام الجامعية .

ـــ أتفق مع د . آمنة نصير فى أن الفلسفة لابد أن تلتحم بالواقع أما د . محمد الجندى فإننى أقول له ما قلته للدكتور الشافعى . فالمجالات مفتوحة وما قدمته مجرد اقتراحات . وأوافقه على التوصية باستمرار تعلم اللغات لمواجهة النظريات الأخرى . وشكراً .

أ . د. فوقية حسين (رئيس الجلسة) :

نتقل الآن إلى بحث أ . د. عبد الحميد يويو . وعنوانه :

« فلسفة إسلامية .. بأى معنى ! » .

* * *

فلسفة إسلامية .. بأي معنى؟

أ. عبد الحميد يويو

جامعة العلوم الإنسانية - ستراسبورج - فرنسا

فلسفة إسلامية .. بأى معنى؟

يدخل الحديث اليوم عن «وقفة» تجاه ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » ضمن تجديد حضور وعى هذه الأمة بواقعها وظروفها التى آلت إليها . وككل أمة حين تقف على مشارف أزمة فى عقلها ، فإنها تراجع ذاكرتها ، تاريخها ، ماضيها ، تبحث فيه عما شكل قاعدتها التأسيسية التى انطلقت منها فى بداية تكونها وانتشارها ، ولتعيد قراءة الحاضر على ضوئه ، لفهم المرحلة التى وصلت إليها والأسباب الكامنة خلفها ، وتقوم فى ذات الوقت بالبحث عن أساس لإعادة بناء العلاقة بين الحاضر والماضى ، تهدف هاتين العمليتين : قراءة الحاضر وفهمه على ضوء الماضى ، وإعادة العلاقة بينهما ، إلى مواجهة التحدى القائم بحضور « الآخر » ، وتلازمه فى الوعى المتجدد الحضور .

ومن هذا جملة أسئلة نطرحها للتفكير فيها مجدداً : كيف نجدد اليوم هذا الحضور للوعى بما يسمى « الفلسفة الإسلامية » ؟ إلى أى حد يمكن لهذا التجديد أن يبقى بعيداً عن أن يكون ردة فعل للتحدى الذى يفرضه علينا « الآخر » ؟ بمعنى : ألا يستدعى القيام بهذا التجديد استحضار « الآخر » دوماً ؟ والتجديد ذاته حتى يكون كذلك ، هل يجب أن يتم من موقع الدفاع أم من موقع الهجوم أم من كليهما ؟ إلى أى مدى كانت أنماط وأشكال التجديد التى تمت إلى الآن مرتبطة بواقع الأمة التى صدرت عنها ؟ وإلى أى حد ساهمت فى « حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى » ؟.

هذه التساؤلات - تاركين أخرى إلى حين - استوحيناها من جراء نظرنا فيما تم إلى الآن فى مجال « الفلسفة الإسلامية » و « تاريخها » . لم نجد فى هذا « التاريخ » حسب قراءتنا له إلا ردود أفعال أو إجابات من موقع الدفاع على تحديات طرحها « الآخر » وجرنا إليها جراً . فإذا قال « الآخر » - وهو هنا المستشرقون - : « إن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية » (رينان ، غوتيه ....) E. Renan, L. Gauthier حملنا معنا أدوات الحفر وذهبنا نبحث عن موضوعات بحثها وتطرق إليها « الفلاسفة المسلمون » ولم يتطرق إليها أسلافهم من اليونان ، فأثبتنا انطلاقاً من ذلك « أصالة الفلسفة الإسلامية » مبرزين جدة الموضوعات المطروحة والمبحوثة ، مستخدمين لهذا الغرض « المنهج التاريخى » و « المنهج المقارن » (إبراهيم مدكور) . وحين اكتشفنا بعد حين أن « الفلسفة الإسلامية » مدينة حقاً للفلسفة اليونانية قلنا : إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية والأصيلة هى تلك التى نجدها فى « الاجتهاد بالرأى » ، وفى « علم أصول الفقه » (مصطفى عبد الرازق ، و النشار ...) وحين جاء من اطلع على المناهج الغربية الحديثة وما يتعلق بالتفاعل الحضارى والثقافة كقانون حضارى لا منأى عنه ، أضحى إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية كامناً فى طريقة الشرح والتفسير ، والحذف والإضافة : ماذا نفسر ؟ وماذا نحذف وماذا نضيف؟ وبأى مقياس؟ فما نثبت وما نحذف أثناء الشرح يتم عن وعى بالمرحلة والحضارة التى يعيش فيها المفسر والشارح ، ويصبح حضور الوعى بالبنية التى تؤسس وتنشىء الخطاب (تفسير ، شرح ...) هو الجواب على من ينكر أصالة هذه « الفلسفة » . حين تقدمت الأبحاث فى هذا المجال واطلع بعضهم على أهمية « الأيديولوجية » ودور « الأجهزة الأيديولوجية للدولة » وبنية « اللاشعور » الثاوية خلف كل إنتاج فكرى واستقلالها التام عن الأحداث والمعارك الفكرية والفلسفية صار البحث عن « أصالة الفلسفة الإسلامية » ليس فى جدة موضوعاتها أو فى طريقة الشرح والتفسير والوعى بالمرحلة التاريخية والحضارية ، أى لم يعد البحث عن « الأصالة » فى المادة المعرفية لهذه الفلسفة بل فى « التوظيف الأيديولوجى » للمادة المعرفية ذاتها فالأصالة إذاً هى هذه الوظيفة الأيديولوجية التى أدتها ولعبتها هذه الفلسفة ، التى لا تختلف كثيراً عن أصلها اليونانى فى الحضارة الإسلامية .

تلك أمثلة استقيناها دون حصر لأشكال ردود الفعل تجاه إشكالية أصالة الفلسفة الإسلامية . نقول إنها ردود فعل من موقع الدفاع لأننا لم نختر ساحة المعركة ولا توقيتها ولا موضوعها ، بل لم نفكر ولو للحظة فى أننا ندخل معركة قد رتبت مقدماتها ونتائجها . ولم يتعلق الأمر فقط بالجانب « الفلسفى » بل تعداه إلى بقية الجوانب الأخرى المرتبطة

بالعقيدة والسيرة والتاريخ والحضارة وكل الإنتاج الفكرى والإبداعى لدى المسلمين .

إن « الآخر » حاضر دوماً ، ويتم استحضاره دوماً عند كل مواجهة للدفاع . والسؤال الذى يعود بإلحاح : ردود الفعل هذه بهدف إثبات « أصالة الفلسفة الإسلامية » هل كانت فى ذات الوقت ترتبط بمشكلات الأمة الإسلامية ؟ بتعبير آخر : هل إثبات « الأصالة » على هذا المستوى أو ذاك ، بالأساليب المستخدمة حتى الآن لدى الباحثين والمؤرخين فى ميدان « الفلسفة الإسلامية » هو الذى سيؤدى بهذه الأمة إلى إيجاد الحلول للمشاكل التى تعانى منها ؟ أم أن ذلك الجهد فى الإثبات « للأصالة » على هذا المستوى أو ذاك لم يزد تلك المشكلات إلا تأصيلاً ؟

نعم ، إن الذين قاموا ويقومون بردود الفعل هاته لإثبات «أصالة الفلسفة الإسلامية » يهدفون من وراء ذلك إلى إيجاد ما يمكن استلهامه من تاريخها لتحقيق المعاصرة وتجاوز « التأخر التاريخى » الذى يفصل هذه الأمة عن ماضيها من جهة وعن « الآخر » من جهة أخرى : فتحقيق « المعاصرة » لا يتم إلا بالانخراط فى العصر وإيجاد مكان يليق بنا فيه أمام بقية القوى والمجتمعات التى دخلت فى هذه المرحلة من تاريخها . ومن هنا فإن « المعاصرة » بهذا المعنى تكمن فى إيجاد « الإرهاصات الأولية » لما به تحققت « المعاصرة » لغيرنا ، أى البحث عن « المفاهيم » التى أصلها « الآخر » فى فلسفته وحضارته اليوم ، لدى « الفلاسفة المسلمين » الذين سعت طموحاتهم إلى بناء هذه « المفاهيم » وتأسيسها بوعى أو بغير وعى ، وغالباً ما كان دون وعى حسب بعض « القراءات المعاصرة » لهذا الإنتاج الفكرى . ولهذا السبب نجد أن المهمة التى ندب الباحثون والمؤرخون لها أنفسهم داخل حقل « الفلسفة الإسلامية » اليوم تكمن فى إيجاد « النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية » وفى تقديم « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط » والعمل « من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية والفكرية » وفى أكثر من ذلك : فى البحث عن الآليات والميكانزمات التى تتحكم فى «العقل العربى» وتمنعه من الانطلاقة فى سبيل تحقيق «المعاصرة» المنظور إليها من خلال « المفاهيم » التى تؤسسها ، فيجب بالتالى القيام بـ« نقد العقل العربى » وبيان المعوقات الفكرية والمعرفية والتى هى من طبيعة هذا العقل فى تكوينه فى عصر التدوين . ومن هنا الدعوة إلى « تدشين عصر تدوين جديد » يقوم على إبراز « الفلسفات » التى تتحقق بها هذه « المعاصرة » المؤسسة على « المفاهيم » التى بدونها تبقى منعدمة . ومن هنا ضرورة القيام بعملية « انتقائية » شاء ذلك الباحثون أم أبوا ، داخل حقل الفكر العربى الإسلامى فما به تتحقق « المعاصرة » اليوم من داخل ذلك الحقل الفكرى هو « عقلانية ابن رشد » و « عملية ابن خلدون » بل

وماديته فى البحث الاجتماعى والثقافى ، و« تقدمية » ابن حزم الظاهرى فى فهم النص و « قراءة » الشاطبى المعاصرة للأصول ، مع هذه « الفلسفات » يجب أن يتم التواصل والحوار ، وبهؤلاء تتحقق « المعاصرة » وهم أسس الأصالة ومكمن الهوية الحضارية التى نريد استعادتها ، وليس « الغزالى » و « ابن سينا » و « الفارابى » و « الكندى » و « الشافعى » و« الباقلانى » و « الأشعرى » .. ..

بتعبير آخر : إن « الأصالة والمعاصرة » تتحققان بالتوصل مع الفكر المغربى الأندلسى الذى حقق« قطيعة أبستمولوجية » مع « الفكر المشرق » ، ليس ذلك فحسب ، بل إن « المعاصرة » اليوم والتى حققها « الآخر » إنما كانت انطلاقاً من هذه « الفلسفات » التى اطلع عليها هذا « الآخر » فى المغرب والأندلس خاصة . فهذه « الفلسفات » تشكل الوجه «المشرق » الذى به تحققت « المعاصرة » « للآخر » فى مقابل الوجه « الظلامى » الذى كان « العائق » فى سبيل انطلاقة العقل المغربى نحو تحقيق التواصل بين ماضيه وحاضره من أجل المستقبل الذى حققه « الآخر » فالإجابة عن « إشكالية الأصالة والمعاصرة » تكمن فى هذا التواصل بين تلك « الفلسفات » والعصر الحاضر المتحقق . بهذا المعنى فإننا نرى الحاضر فى الماضى ونقرأ طموحاتنا فى تلك « الفلسفات » : فبعثها وإحياؤها وتجديدها هو الذى يحقق لنا « الحلم » الذى يراودنا منذ أكثر من قرن ونصف القرن .

إن هذه القراءة أو غيرها التى ترى أن الإجابة عن هذه الإشكالية تكمن فى تقديم دراسات وترجمات للفكر المعاصر الذى عرف مرحلة كتلك التى نمر بها نحن اليوم فى العالم العربى والإسلامى ، وبالتالى يقدم لنا الحلول والمواقف التى وقفها فى تاريخه وماضيه مؤسسا مناهج للتأويل وتقنيات للدراسة ، دراسة النصوص وموضوعاتها وتاريخنا بتحليل الشعور وربطه بالواقع الاجتماعى الذى صدر عنه ، الشىء الذى يسمح بإعطاء مكان جديد لمفاهيم قديمة حسب العصر والظرف التاريخى الذى نمر به ، إن هذه القراءة وتلك التى أشرنا إليها آنفاً تصبح بدورها قد انجرت إلى ساحة المعركة التى رسم « الآخر » معالمها ويبقى السؤال : بِمَ تختلف هاتان « القراءتان » عن غيرهما من « القراءات » المتقدمة عليهما فى الزمان والمكان ؟ والجواب : أنهما كغيرهما من القراءات تنطلقان من نفس الفضاء الفكرى الذى يشكل بنية الآخر ، وإن كان هناك من تمايز فهو فى المناهج والمفاهيم التى تستخدمانها دون غيرهما من القراءات الأخرى . وهذا يدل على أن أية قراءة لما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » إنما تكون معاصرة لذاتها ومتقدمة على سواها فى عالمها ، باستمدادها من آخر التطورات التى عرفتها

المناهج والمفاهيم المنتمية والمنبثقة من الفضاء الفكرى لـ« الآخر » . وعلى سبيل المثال : إن الأستاذ « الجابرى » فى دراساته وأبحاثه يصوب سهام نقده نحو كل من سبقه فى تأسيس خطاب حول الفكر العربى الإسلامى ، أو لنقول حول « التراث » ويسم كل أولئك « بالسلفية » : « السلفية الإسلامية » و « السلفية الليبرالية » و« السلفية الماركسية » ... سلفيات : بمعنى أن لكل تيار من هذه التيارات سلفًا/مرجعًا ، تستمد منه أُسس دراساتها وقواعد بنائها للتراث ، فهو ينقد استخدام « القوالب الجاهزة » رافضاً بذلك الفهم الآلى والميكانيكى لـ« الجدلية الماركسية » وماديتها التاريخية ويدعو فى مشروعية « نقد العقل العربى » إلى أن تصنع « القوالب محلياً » . صحيح أن كل تيار من تلك التيارات السلفية تستمد مناهجها ومفاهيمها من سلفها، وخطؤها أنها تفعل ذلك بشكل آلى ولو انتسبت كما هو الحال عند « تزينى » و « مروة » إلى الفكر الماركسى الجدلى أو إلى العلمية والتاريخانية الغربية كما هو الحال عند « العروى » مثلاً . والسؤال الذى يرد بصدد الحديث عن أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل ينطلق الأستاذ « الجابرى » من سلف ؟ وما هو ؟ بتعبير آخر : من أين يتكلم الأستاذ « الجابرى » ؟ بِمَ يتأسس خطابه ؟ ما هى شروط القول التى ينطلق منها وتحدد مجال وحقل تفكيره والتعبير عنه ؟ نطرح هذه الأسئلة بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » ، لأننا نعلم جميعاً أنه ليس هناك انطلاقة من « فراغ » ، من « الصفر » .

حين نقرأ « العروى » نكتشف خلفه « غرامشى » قابعاً بين الأسطر والفقرات التى خطها قلمه وكذا فهم هذا الأخير لـ« الماركسية » ومحاولة النظر إليها وفهمها وتأويلها حسب الظروف التى عرفتها إيطاليا فى عهده . ومن هنا نفهم دعوة « العروى » إلى تأسيس «ماركسية عربية» . وحين نقرأ لـ«مروة» و«تزينى» فلا نحتاج إلى عناء كبير للكشف من خلال المقدمات النظرية الطويلة التى يصدران بها أبحاثهما عن « الفلسفة » التى يتبنيانها و « المنهج » الذى يستخدمانه . والفرق بينهما أن أولهما يقرأ التراث العربى الإسلامى بالتأويل « السوفياتى » للماركسية والآخر بتأويل « ألمانيا الشرقية » لها . وإذا قرأنا للأستاذ « حنفى » فإنه سرعان ما نقف على « المنهج الفينومينولوجى » الهوسرلى (نسبة إلى الفيلسوف الألمانى هوسرل) والمواقف السبنوزية (نسبة إلى باروخ سبينوزا اليهودى الهولندى) من الدين والتراث عامة (الدين والتراث الغربيين) .

أما حين تقرأ للأستاذ « الجابرى » فأنت أمام جبل الأبستمولوجية المعاصرة . ومن هنا صعوبة تحديد المرجع/ الفيلسوف الذى يوجه أبحاثه ، بل نجد أن المرجع هو الأبستمولوجية المعاصرة بأكملها وفى كل ميدان من ميادين البحث المتعلق بالعلوم الإنسانية : من علم النفس

(بياجى) من التحليل النفسى (فرويد ، يونغ) من الفلسفة (كانط ، هيجل ، ماركس ، نتشه ، فوكو ، ديردا ......) من الأنتروبولوجيا ، (كلود ليفى ستراوس .....) . إن مفاهيم ومناهج هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين تجد مكانها فى نص « الجابرى » محاولاً من خلالها وانطلاقاً من تأسيس « منهج » ونحت « مفاهيم » مستمدة كما يقول هو نفسه من وحى الموضوع الذى يدرسه والثقافة التى يتعامل بها . إنه التحرر من « القوالب الجاهزة » ومحاولة صناعة « قوالب محلية » والسؤال الذى نود طرحه مرة أخرى بصدد أبحاث الأستاذ « الجابرى » هو التالى : هل صحيح أنه لا يمكن لنا اليوم التفكير فى موضوعات ومشكلات مرتبطة بالعالم الإسلامى إلا من خلال الحقل المفاهيمى الذى تنتمى إليه الفلسفة الغربية المعاصرة؟ أحقاً لا يمكن أن « نتنفس » إلا من خلال هذه المفاهيم والفلسفات كما يقول هو نفسه ؟ إن الأستاذ « الجابرى » وهو يقوم بمحاولة « نقد العقل العربى » وتفكيك « الخطاب العربى المعاصر » لم يطرح السؤال المتعلق « بنسبية المفاهيم » التى يستخدمها وهو يقوم بعمليتى « النقد » و « التفكيك » : إلى أى حد يمكن استخدام مفاهيم مجردة عن « تاريخيتها » ومفصولة عن سياقها كنماذج صقلتها تجربة حضارية معينة ؟ هل يمكن اعتبار هذه « المفاهيم » فوق الزمان والمكان ؟ ومهما أشار وأكد « الجابرى » على أنه لا يتبع فيلسوفاً ما « حذو النعل بالنعل فإن ما يلح طرحه هو : هل يمكن تأسيس منهج للدراسة والبحث انطلاقاً من جملة مفاهيم ومصطلحات تنتمى إلى حقول معرفية متعددة ومختلفة ؟ ولعل السؤال الأساسى هو : أية « أصالة » لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كانت ستتم على حساب مفاهيم ومناهج خارجة عنها ولا تنتمى إلى فضائها الفكرى والحضارى ؟

إن هذه التساؤلات حول أبحاث ودراسات الأستاذ « الجابرى » ليس الهدف منها الوقوف عند كل ما يمكن أن نوجهه كملاحظات وانتقادات لأبحاثه ، فلذلك مجال آخر غير هذا المجال ، إنما أردنا من ذلك الإشارة إلى أبحاثه خاصة لأنها تكتسى طابعاً متميزاً عن غيرها من الأبحاث حتى الآن فى حقل الدراسات العربية الإسلامية وما يتعلق بها .

إن ما يلاحظ بصدد هذه « القراءات » التى أشرنا إليها أو تلك التى لم نشر إليها فى هذا البحث هى أنها وقعت فى الإشكالية العامة التى تبحثها وتدرسها أعنى «إشكالية الأصالة والمعاصرة » ، دون أن تسائل نفسها عن ظروف النشأة للقيام بالمراجعة وتصحيح المسار . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، هناك اتفاق عام وتام على أن « الفلسفة الإسلامية » هى تلك التى يمثلها « الفلاسفة المسلمون » فلم يقف أحد عند مساءلة صحة هذه الدعوى وهذا

الاتفاق حول تسمية ذلك الإنتاج « الفلسفى » لدى المسلمين بانه « فلسفة إسلامية » . إن الالتباس والغموض الذى تؤدى إليه هذه التسمية يوقع الكثير من الباحثين فى تناقض وازدواجية عن وعى أو عن غير فهم لذلك . إننا لا نطرح هنا تلك الإشكالية التى سبق أن طرحها المستشرقون حول تسمية هذا الإنتاج : هل هو إسلامى أم عربى أم عربى إسلامى ؟ إن بعض الباحثين والدارسين يتعامل مع هذه « الفلسفة » على أنها عربية إسلامية لأنها كتبت باللغة العربية من جهة ، وفوق أرض أو فى فضاء حضارى أنشأه الإسلام دون أن يعنى ذلك أنه قام بالإسلام أو من أجله .

ونحن اليوم كمسلمين بالفعل ، إذ نحاول القيام بـ« وقفة » تجاه ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » من جهة ، وبهدف تحقيق إعادة بناء لـ« الفلسفة الإسلامية » بالفعل من جهة أخرى ، فيجب أن نحدد المفاهيم والمصطلحات التى نستخدمها والقراءة الممكنة ، والتى تعكس بحق تلك « الفلسفة الإسلامية » لتاريخ الإنتاج الفكرى لدى المسلمين ، قراءة تعتمد الأسس والمنطلقات لا للإنتاج الفكرى فحسب بل حتى لـ« الكل الحضارى » الذى انبثق وانبنى على هذه الأسس والمنطلقات .

فى اعتقادى أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » هو حديث عن تلك الرؤية أو النظرة التى أسسها الإسلام كدين فى قلوب وعقول المؤمنين به ، بمعنى : أن الحديث عن « فلسفة إسلامية » لا يجد له موضعاً فى الفكر العالمى إلا إذا انطلق من الإسلام كقاعدة تأسيسية له . ومن هنا فإن هذه « الفلسفة الإسلامية » ستتميز عن غيرها من « الفلسفات » بكونها تستند إلى قواعد ومبادىء وحدود يرسمها هذا الدين للمؤمنين به ، فلا يصبح أى بحث وفى أى ميدان ، ولو صدر عن مسلم « فلسفة إسلامية » ، فقط لأنه تم التفكير فيه فوق أرض عرفت الإسلام وحضارته . إن المرجع الأساسى الذى يحتكم إليه حينئذٍ هو الإسلام أى « النص » ، فللنص سلطته وهو يرسم المعالم ويضع الحدود التى يجب البحث داخلها لا خارجها والنص/ الوحى يعلم الباحث أن البحث فى هذا الميدان أو ذاك لا طائل من ورائه إذا كان لا يعود بالنفع والمصلحة على الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء . وإن نظرة فاحصة على تاريخ ما سمى الآن بـ« الفلسفة الإسلامية » تجعلنا ندرك أن « البحث الميتافيزيقى » لا طائل من ورائه ، وأن هذه « الفلسفة الإسلامية » لم تجد لها موطناً لتأصيل ذاتها وإحداث التطورات والثورات التى عرفتها أوروبا بعد ذلك إلا حين انتقلت إليها ، أو نقلت إليها . والسبب لا يعود إلى أن « الفلسفة الإسلامية » لم تستطع أن تقف مرة أخرى بعد الضربة

القاضية التى وجهها إليها « حجة الإسلام » فى زمانه . إن عداء المسلمين وفقهائهم للفلسفة الدخيلة ولعلوم الأوائل وجد قبل « الغزالى » وبعده . وإنما يكمن فى أن « الفلسفة الإسلامية » هى فى الأصل فلسفة يونانية عرفت طريقها إلى أوروبا التى وجدت فيها تراثها ، تاريخها كى تواصل معه وتحاوره وتعيد بناءه وتأسيسه . لم تأخذ أوروبا الفلسفة الإسلامية/ اليونانية فحسب بل أخذت « علم » المسلمين ومنهجهم « التجريبى » الذى أسسوه وبنوه والذى وجههم إليه الإسلام حين رسم لهم حدود البحث و « التجربة » فكما أخذت من « الفلسفة الإسلامية » ما يتواصل مع تراثها وماضيها ، أخذت من « علم » المسلمين ما يتناسب ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان القائمة على الحس والتجربة ، حتى أصبح العلم لديها هو الأساس والمعيار لكل شئ بخلاف مكانته التى كان يحتلها فى نظر العالم المسلم الذى يستنير فى أبحاثه وتجاربه بهدى الإسلام وقواعده النظرية التى رسمها له . وهذا الذى يفسر لنا المحاولات القائمة اليوم على إحياء هذه « الفلسفات » دون أخرى على أنها « معاصرة » لنا لأنها كانت « الفلسفات » التى أخذتها أوروبا وأحدثت بها ثوراتها الفكرية والعقلية والعلمية . ومثل هذه المحاولات تنبنى وتنطلق من أساس أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة يخضعان للتقدم والتطور نحو الأمثل والأفضل ، فلا يمكن وفق هذا المنظور إلا أن نستعيد تلك الفلسفات التى انتقلت إلى أوروبا وكنا أحق الناس بها . إن هذه القراءة لتاريخ الفلسفة والعلم تغفل أن لكل حضارة « نواتها » التى تتمحور وتتمفصل حولها المبادئ والقواعد التى ينبنى عليها الإنتاج الفكرى لدى حامل لواء تلك الحضارة .

إن تراث أوروبا الفلسفى وغيره هو تراث اليونان بشهادة كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين (هيجل ، نيتشه ، هوسرل ، هيدجر ...... الخ) . فبالإضافة إلى أن هؤلاء لم يعترفوا بفضل المسلمين فى ما قدموه لهذا التراث اليونانى من خدمات (شرح ، تفسير ، تأويل ، نقد ، نقض ، إحياء ، إعادة بناء ...) فإنهم استفادوا منها أيما استفادة ، والذين يشهدون اليوم بفضل المسلمين على أوروبا ويحاولون فى نفس الوقت – وبتحسر على عصور « الانحطاط » – أن يبعثوا تلك الفلسفات التى قامت بها/ عليها أوروبا إنما يقعون دون وعى منهم ولا إدراك فى شراك « المركزية الأوروبية » التى ترى أن المسلمين لم يكونوا إلا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا . ذلك لأن قراءة الإنتاج الفلسفى لدى « الفلاسفة المسلمين » إنما يتم بأدوات ومناهج ومفاهيم تنتمى إلى فضاء « الآخر » من جهة ، ومن جهة أخرى أن تلك « القراءة » إنما تهدف إلى وصل الماضى بالحاضر ، والحاضر هنا هو « الآخر » ، أى وصل « الفلسفة الإسلامية » بمفهوم « الفلسفة » اليوم فى أوروبا ، أو بتعبير آخر ، وصل

مفاهيم الحاضر بإرهاصاتها فى الماضى . وليس هذا فى اعتقادنا إلا تكريساً « للمركزية الأوروبية » التى أشرنا إليها . ويبقى السؤال : أية أصالة لهذه « الفلسفة الإسلامية » إن كان الغرض فصلها عن محيطها وتاريخها وربطها بتاريخ ومحيط « الآخر » الذى يمتد من اليونان إلى اليوم ؟

لهذه الأسباب مجتمعة نرى أنه لا يمكن تسمية إنتاج « الفلاسفة المسلمين » فى هذا الحقل بـ« الفلسفة الإسلامية » . بتعبير آخر ، إن الذين مثلوا حتى الآن ما يسمى بـ« الفلسفة الإسلامية » فى الحضارة الإسلامية والذين كانوا حلقة وصل بين اليونان و أوروبا ، ليسوا هم الممثلين الحقيقيين لما يمكن أن نسميه حقاً « فلسفة إسلامية » ، أى نظرة وتصوراً خاصاً بالإسلام وحضارته وتاريخه .... لم يكن هؤلاء إلا تلامذة اليونان وممثلين للعقل اليونانى . وما « إشكالية التوفيق بين العقل والنقل » كما يعرضها الباحثون اليوم فى هذا المجال وعدم القدرة على حلها وفك عقدها إلا دليلٌ على أن « العقل » هنا هو « العقل اليونانى » وأن « النقل » هو « النص القرآنى » . وشتان بين وضع « العقل اليونانى » وروح « النص القرآنى » ..

فى سياق آخر لهذا الحديث نقول : إن ما سمى بالفلسفة الإسلامية إنما هو فلسفة العقل اليونانى : العقل الأرسطى المطلق صاحب المبادىء والقواعد المطلقة،العقل الذى لا يحتاج إلى « التجربة » بالمعنى « العلمى » لهذه الكلمة لأن مبادئه تتطابق مع مبادىء الطبيعة . الشىء الذى يذكرنا بقواعد الجدل لدى الماركسية حين تتحدث عن « ديالكتيك الطبيعة » والجدل فى التاريخ والمجتمع ، رغم بعد « المسافة » بين أرسطو » و « إنجلز » .

هذه « الفلسفة الإسلامية » إذاً ليست هى « فلسفة الإسلام » وفلسفة « العقل الإسلامى » ووضعه فى تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية . ومن هنا نرى مع أحد الباحثين أن خير من يمثل « العقل الإسلامى » فى الحضارة الإسلامية إنما هو أمثال « الغزالى » وليس أمثال « ابن رشد » . لا نريد هنا أن ندخل فى جدال ونقاش بين أنصار هذا وأنصار ذاك ، بقدر ما نريد أن نبين أن « الغزالى » وبالرغم من كل ما يمكن أن نؤاخذه عليه فى فلسفته ونزعته « التصوفية » فإنه يظل بحق أحد الذين وضعوا دعائم هذا « العقل » وحدد حدوده ورسم معالمه . « فالغزالى » الإمام « الأشعرى » بقيامه بتلك المهمة فتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين المسلمين لدراسة الواقع الاجتماعى والتاريخى بدل البحث الميتافيزيقى والغيبى . إن ذلك الوضع للعقل لدى « الغزالى » هو الذى جعل من « ابن خلدون » باحثاً يقيم الدنيا

ويقعدها بمقدمته ، ولا تزال مقدمته وتاريخه مثار الجدال والنقاش بين الأنصار والخصوم ، بين أولئك الذين يرون فيه « مادياً تاريخياً » و « ماركسياً قبل ماركس » أو يرون فيه رجلاً « متقدماً » على عصره ويحاولون بيان « المعقول واللامعقول » فى فكره ، وبين أولئك الذين يرون فيه النموذج التطبيقى لما يريده الإسلام من أبنائه وعلمائه . ليس « ابن خلدون » الأشعرى تلميذاً « لابن رشد » بل هو تلميذ « للغزالى » الأشعرى ، وما محاولات بعض الباحثين أن يربطوا بين « ابن خلدون » و « ابن رشد » إلا ضحايا « المنهج البنيوى » الذى يستخدمونه والذى به يرون أن « ابن خلدون » و « ابن رشد » ينتميان إلى « أبستيمية » واحدة تختلف عن « الأبستيمية » التى خضع لها «الغزالى » و « ابن سينا » والفكر المشرق كله . ولا أدل على ما نقول من أن نراجع المقدمة لنقف على مدلول « المفاهيم » التى يستخدمها « ابن خلدون » : العقل ، الغيب ، الفلسفة ، العادة ، المعرفة ..... الخ . إن دلالات هذه المفاهيم تلتقى مع تلك التى يسبغها عليها « حجة الإسلام » وتبتعد بالمقابل عن تلك التى يسبغها عليها « فقيه قرطبة » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن موقف « ابن خلدون » من « فلسفة ابن رشد » يبين فيه انحيازه « للغزالى » أكثر من تقربه من « ابن رشد » . وأخيراً فإن موقف «ابن رشد» من الأشاعرة والمذهب الأشعرى من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تفصيل . وإذا علمنا أن « ابن خلدون » أشعرى المذهب أدركنا مدى المسافة التى تفصل بين الرجلين . ولسنا هنا – كما قلنا عن غيره من قبل – فى موقف عرض فكر « ابن خلدون » بقدر ما سعينا إلى محاولة بيان أوجه التقارب الممكنة بينه وبين « الغزالى » وأوجه التباعد الممكنة بينه وبين « ابن رشد » . وفى هذا الصدد يمكن الحديث أيضاً عن أوجه تقارب بين « ابن رشد » المغربى/ الأندلسى المالكى ، و « ابن تيمية » المشرق الحنبلى وذلك بهدف بيان أن « القطعية الأبستيمولوجية » التى يلجأ إليها أحد الباحثين بين المشرق والمغرب ليست إلى الحد الذى يريد أن يرفعها إليها (الأستاذ « الجابرى »).إنما يمكن ملاحظته بصدد ما صدر من مؤلفات عن « ابن خلدون » وما أقيم حوله من مهرجانات وندوات ، من تونس إلى بغداد ، والرباط ، هو أنه لم يدرس « ابن خلدون » من « منظور إسلا مى » ليكشف لنا عن دور « علم أصول الفقه » و « علوم الحديث » و « الجرح والتعديل » لدى المسلمين وتأثيراتها على فكر « ابن خلدون » المسلم . إن بيان أوجه التأثير هذه تعطينا الإجابة الكافية على تلك التساؤلات حول إشكالية ابن خلدون وأبستيمولوجيته التى – حسب بعض الأطروحات الجامعية – لم تتجاوز « الأبستيمولوجية الأرسطية » ولا « مفاهيمها » ، بل ظلت تفكر داخل الإشكالية ، ذلك لأنه لا يمكن أن نجزم بأن السابق فى البحث فى هذا

الميدان أو ذاك يمكن أن يأتى بعلم جديد ، لم يظهر إلا بعد قرون عدة ، إنها نظرة « التقدم » التى تحكم الفكر وتاريخه ، حسب هذه الدراسات وغيرها !

إن أية « وقفة » مما سمى حتى الآن « بالفلسفة الإسلامية » لابد فيها من استحضار « العلاقة » التى كانت قائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، وذلك بهدف بيان أوجه التقارب بينهما ، وأوجه التباعد والتناقض بينها وبين « النص الإسلامى » . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه الوقفة ستجعلنا نبحث عن «الأسس» التى يجب أن تقوم عليها فلسفة إسلامية بحق ، والمعنى الذى يمكن أن نعطيه لها . والسؤال الذى نطرحه بهذا الصدد هو : بأى معنى يمكن الحديث عن فلسفة إسلامية ؟

لقد عرضنا من قبل لبعض الإجابة على هذا السؤال حين تحدثنا عن وضع العقل فى الحضارة الإسلامية عند حديثنا عن الغزالى وابن خلدون . فالفلسفة الإسلامية هى التى تتوجه فى أبحاثها ودراساتها إلى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، إلى الفرد والمجتمع والحضارة ، لتدرسه وتبحثه ، وتستقى منه فرضياتها وتجربها على ذلك الواقع والتاريخ . إن هذه الفلسفة الإسلامية هى التى أخذتها أوروبا عن المسلمين وسكتت عنها ، ولم تبرز إلا أخذها للفلسفة الإسلامية/ اليونانية . فبناء وإعادة بناء للفلسفة الإسلامية اليوم يجب أن يتم بالرجوع إلى ذلك التصور ومن يمثله والذى يقوم على التجربة وشروط البحث العلمى والموضوعية المطلوبة فى كل بحث ودراسته . و أوروبا اليوم ، إنما هى أوروبا العلم والبحث العلمى . فليست فلسفة ابن رشد ، والفارابى ، وابن باجة وابن طفيل هى التى تجعلنا نستنير بتصورها عن العلم والبحث العلمى ، الذى ينتمى إلى تصور اليونان للعلم والبحث العلمى . بالمقابل فإننا بالفلسفة الإسلامية الحقة نستطيع أن نعيد النظر فى المسار الذى اتخذه العلم فى أوروبا اليوم ، للخروج من أزمته والتى تنعكس على المجتمع والتاريخ والحضارة التى تعرفها أوروبا اليوم ، طارحين جانباً تصور أوروبا اليوم عن الفلسفة والعلم ومفاهيم التقدم والتطور فى المجتمع والتاريخ والحضارة .

يجب إذاً من أجل إحياء فلسفة إسلامية بإعادة قراءتها على ضوء النص الإسلامى أن تقف على الشروط التى تجعل تلك الفلسفة ممكنة اليوم ، ووصفها بأنها « إسلامية » .

إن الدين/ الإسلام جاء به رسل وأنبياء لرسم ونشر تصور عن الكون والحياة والإنسان ، ولو ترك ذلك للإنسان لما توصل إلى إجابات تامة وشافية للأسئلة التى يطرحها حتى الآن بعيداً عن تلك « الهداية » التى تطلعه على بداياته ومصيره . إن هذه الهداية « فلسفة» بها

يمكن أن تجيب عن كثير من الأسئلة/الإشكاليات التى يطرحها العلم والعالم المعاصران ، وبها يمكن أن ندرك الأسباب العميقة وراء عدم قدرة العلم والفلسفة اليوم عن تقديم إجابات للأسئلة القديمة - الجديدة .

إذا ألقينا اليوم نظرة فاحصة على الإنتاج الفلسفى والعلمى فى العصر الحاضر ، نجد أنه لم يستطع أن يخرج الإنسان المعاصر من « الأزمة » التى يعانى منها ويعيش فيها . إن إشكالات العلم والفلسفة تكمن فى أنها بعيدة عن المعرفة الحقيقية بالإنسان قديماً وحديثاً . فلا الفيزياء (رونى توم ، فيرابند ، برناد دى أسبانيا ، كارل بوبر ، بريجوجين ريفز ، فينمان ، وأخيراً هوكنغ ....) ولا البيولوجيا (مونود ، جاكوب ، تستار ، لابورى ، ولسون ، بنفنست ، موبدان ، وغيرهم .....) ولا الفلسفة (ماركس ، نتشه ، هيدجر ، مدرسة فرانكفورت ، كانجلم ، الوسير . دولوز ، ديرايدا ، ريكو ، غادامير ، ليوتار ، وغيرهم ..) ولا الأنتربولوجيا (لفى ستراوس ، شالينغ ، لوفور ، كلاستر .....) ولا السيولوجيا اليوم (بورديو ، دومون ، بالانديه ...) فلا هؤلاء ولا أولئك ، إذا اكتفينا بهذه العلوم بقادرين على الإجابة على الأسئلة التى طرحت حول الإنسان من جهة وعلى تقديم الحلول الناجعة للأمراض الاجتماعية والمشكلات الأخرى فى ميادين ما يسمى « بالعلوم الإنسانية والاجتماعية » من جهة أخرى .

إن الانغلاق والانطواء على الفهم « الغربى » و« المركزى » للعلوم وفلسفتها يجعلنا لا نقف على ما يجرى فى الواقع الاجتماعى والتاريخى بأوروبا والعالم أجمع اليوم ، نظراً إلى أن الحضارة اليوم قد بسطت بتقنيتها سيطرتها على كل العالم كما يرى « هيدجر » و « سيرج لاتوش » وغيرهما بحق .

فمن شروط إعادة بناء الفلسفة الإسلامية اليوم هو الوقوف على هذا الإنتاج الفكرى الغربى موقف الناقد والمستوعب والذى ينطلق من منطلقات النص الإسلامى الذى يرسم الحدود والمعالم للتفكير السليم البعيد عن الشطط والداعى إلى أهمية « القيم » ودورها فى تحديد المسار الصحيح للفكر والعلم وبناء التاريخ والحضارة على أساس يتوافق و « فطرة » الإنسان ولا يتعارض لخلق « الأزمة » و « التناقض الوجدانى » و « الصراع » الحاد بين الأنا والكون الذى يحيا فيه كما هو الأمر فى الفكر الغربى منذ عصر « النهضة » و « التنوير » !

فبهذا الموقف الناقد والمستوعب للفكر الغربى الحديث والمعاصر من منطلقات النص الإسلامى نستطيع أن نعيد لتلك الأضداد فى الفكر الغربى توافقها وانسجامها فى الكل الذى

تتمركز فيه دون تناقض ولا صراع: مثل قضية الصراع بين الدين والعلم وعالم الغيب والشهادة والإنسان والطبيعة والله والكون . إن التاريخ الخاص بأوروبا وحضارتها جعلتها تعيش ظروفاً أفرزت تلك الأضداد وذلك الصراع الذى تحصد اليوم أوروبا نتائجه على الصعيد الاجتماعى والإنسانى والحضارى . فى هذا الإطار ندرك ما يمكن أن تقوم به الفلسفة الإسلامية والتصور الذى تقدمه للعلاقة بين الكون والحياة والإنسان من دور فى سبيل إعادة الوحدة بين الأضداد والقضاء على الصراع القائم بأشكاله التى عرضنا لها آنفاً .

وبهذا الموقف الناقد أيضاً لواقعنا وعالمنا العربى والإسلامى ، والذى ننطلق فيه من « النص الإسلامى » نستطيع أن نقوم بعملية تغيير شاملة وهدم تام للأسس والمبادىء التى يقوم عليها ، أسس ومبادىء « التبعية » والهيمنة « للآخر » والتى يخضع لها واقعنا وعالمنا منذ قرون عدة .

إن المتتبع والمهتم بما يصدر من أبحاث ودراسات حول عالمنا وواقعنا المعاصر من جهة وحول « الغرب » وفلسفته من جهة أخرى سرعان ما يدرك افتقار هذه الدراسات والأبحاث إلى المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » فى فهم واقعنا من جهة ، والآخر وعلاقته بهذا الواقع من جهة أخرى . أكثر من ذلك نقف فى هذه الدراسات والأبحاث على ذلك التناقض الداخلى ، والذى لا مفر منه حين تفتقد إلى تلك المنطلقات ، والذى مؤداه أن هذه الدراسات والأبحاث تحمل على « الآخر » حملة شعواء بدعوى أنه « الغرب الاستعمارى » و « العالم الإمبريالى » و « الصهيونية العالمية » ومنظم « الغزو الفكرى » والمهيمن على عالمنا وواقعنا ولكنه فى ذات الوقت هو « الغرب » الذى أسس « فلسفة الأنوار » ووضع مبادىء « حقوق الإنسان العالمية » وأنه موطن « العقلانية » و « العلمية » و « الروح النقدية » ... وبالتالى يجب أن نتعامل مع « التراث » ومع « الآخر » بروح « عقلانية ونقدية » وهذه هى « أسس الثقافة الغربية » التى يجب العمل على استنباتها فى تربتنا الثقافية . فالخروج من « التخلف » ومن « التأخر التاريخى » الذى يعرفه واقعنا إنما يتم « بالتعامل النقدى العقلانى مع تراثنا » ، وهذا بدوره « يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة » . ولتحقيق هذا الغرض كان من الضرورى ، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا فى وعينا أم من أجل بناء مستقبلنا الثقافى العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفة وتكريس أساليب البحث العلمى ومناهجه نظرياً وممارسة فى ساحتنا الثقافية الراهنة . هذا نموذج من تلك الدراسات والأبحاث التى تقترح مخرجاً وحلاً لأزمة عالمنا و « تخلفه » و « انحطاطه » فى « الزمن الردىء » . ومثل هذه الرؤية لا تقف أمام السؤال الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد الوقوف

عليها : كيف يمكن القول بعد نشر « الثقافة العلمية والفلسفية ... فى ساحتنا الثقافية » ، بأننا قد « تحررنا » من « الآخر » وقطعنا صلة التبعية والهيمنة التى تربطنا به ؟ وهل « التبعية » هنا هى فقط على المستوى الاقتصادى والسياسى ولا مجال للحديث عن « التبعية الفكرية وهيمنة سلطة « الغرب » العلمية والفلسفية ؟ أم أن التبعية تبعية مطلقة ؟ بتعبير آخر هل ننطلق من « الآخر » لرفض تبعيته وهيمنته والقضاء عليها ؟

إذا ابتعدنا قليلاً عن هذا النموذج الحاضر والراهن وذهبنا نستقرىء التاريخ القريب فى عالمنا ، تاريخ الأفكار والنظريات ، ألا نقف على نماذج سابقة لهذا النموذج الذى أشرنا إليه ، والتى كان هدفها أيضاً هو نشر العلم ونظرياته ومناهجه وأساليب البحث العلمى ؟ ماذا كان دور « شبلى شميل » ، و « سلامة موسى » ، و« طه حسين » و « إسماعيل مظهر » فى أول حياته و « على عبد الرازق » و « فرح أنطون » و « رفيق جبور » والقائمة طويلة ؟ إلا أن هؤلاء لم تكتب لهم الحياة حتى يشهدوا الثورات التى تمت فى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية ويقرأوا « فوكو » و « التوسر » و « لاكان » و « ليفى ستراوس » وغيرهم وبالتالى فإن دعوتهم لم تكن كلاحقتها ؟ إلا أنهم لم يعرفوا « المنهج البنيوى » و « المنهج التفكيكى » فوظيفتهم لم تكن بالتالى كوظيفة الذين على قيد الحياة ؟ ألم يقف هؤلاء من « التراث » ومن « التاريخ » ومن « اللغة العربية » ومن « الخلافة الإسلامية » موقف الرفض وعملوا بدورهم من أجل « التحرر » من « التبعية للماضى » ، ماضينا نحن ؟ صحيح أنهم جميعهم أو أكثرهم كان ينادى بإلقاء التراث فى « سلة المهملات » ، ولكن دأبهم على الدعوة إلى « العلم » و « الموضوعية » و « البحث العلمى » وأساليبه تشبه تماماً دعوة المعاصرين اليوم إلى ذلك .

وإذا تركنا جانب الفكر ونزلنا إلى ساحة الواقع وإلى التاريخ تاريخ الأحداث والوقائع ، نجد أن الدراسات والأبحاث التى لا تنطلق من « النص الإسلامى » لم تستطع أن تؤثر أو تحدث تغييراً يذكر على صعيد الواقع الاجتماعى والسياسى فى عالمنا العربى والإسلامى بل على العكس من ذلك تماماً لم تزد تلك الأبحاث والدراسات هذا الواقع إلا تأزماً وضنكاً وتخلفاً وتأخراً ، الشيء الذى يجعلنا نتساءل بصددها : لمن تكتب وتنشر تلك الدراسات والأبحاث ؟ إن الجواب العلمى على ذلك هو أنها للتداول بين المثقفين ونخبهم لا غير . و « الجماهير » ؟ الجماهير التى يجمع كل المثقفين باختلاف مستوياتهم على أنها أداة التغيير والثورة . هذه الجماهير ما محلها من الإعراب ؟ وما أكثر الإنتاج اليوم المتعلق بعلاقة المثقف

بالمجتمع وبالجماهير . لقد ظلت « الثقافة » ثقافة الأبحاث والدراسات – بعيدة عن « التأثير » على هذه الجماهير ، لا لأن الجماهير لا تقرأ و لم تطلع عليها بل لأنها حين فعلت ذلك أدركت أن ما تقدمه تلك «الثقافة » بعيد عن أن يكون هو السلاح الذى سيحدث التغير والثورة . ومن هنا تلجأ تلك « الجماهير » إلى « مخزونها النفسى » ، إلى « فطرتها » وعفويتها حين تكتشف أن « الثقافة » التى تقدم لها تجارب تلك « الفطرة » ، فطرتها هى وبالتالى تجاربها هى ذاتها لرفض عقيدتها وتراثها وتاريخها ، فتقوم الجماهير بلفظ تلك الثقافة « ثقافة التبعية » و « ثقافة الغازى » . ألا تساهم هذه « الثقافة » بموقعها من « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » فى إبعاد هذه الأخيرة عن دورها وحرمانها النظرى من المنطلقات « الموضوعية » و « العلمية » لإحداث التغيير المطلوب والمنشود ؟

إن التاريخ الذى تصنعه هذه « الجماهير » اليوم يدل دلالة قاطعة على أن تلك « المشاريع » و « الرؤى » التى تقدم فهماً وقراءة لتاريخ وتراث هذه الجماهير إنما تمت صياغتها بعيداً عن حقيقة هذه الجماهير وعن حقيقة تاريخها وتراثها وعقيدتها . وسيظل كل مشروع أو رؤية بعيداً عن تحقيق هدفه مادام لا يلتحم بهذه الجماهير ولا يقترب من عقيدتها ومخزونها النفسى قلباً وقالباً . وحين يدرك أحد أصحاب المشاريع الكبيرة اليوم هذه الحقيقة فإنه يحاول أن ينطلق من « العقيدة إلى الثورة » نحو مسار يختلف عن مسار أولئك الذين أرادوا الانتقال « من التراث إلى الثورة » . غير أن الجماهير لا يخفى عليها ما يريد هؤلاء أن ينطلى عليها ، إنها تدرك بفطرتها مَنْ مِن المثقفين الذين يخدمون قضيتها بجد وثبات ، ومَنْ هم بعيدون عنها بأرواحهم وثقافتهم .

مرة أخرى ، كيف يمكن لنا أن نعيد بناء « فلسفة إسلامية » قائمة على « الإسلام » وتنطلق من « تاريخ المسلمين » وإنتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى من العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ لقد أجبنا من قبل بأن « الفلسفة الإسلامية » تقوم على « النص الإسلامى » ذلك النص الذى يرسم المعالم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الباحث نحو الواقع وتاريخه . وأشرنا إلى مساهمة « الغزالى » ودوره فى تحديد وظيفة « العقل الإسلامى » وإلى « ابن خلدون » كباحث أمين فى استخدامه « للعقل » فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخ . كما ذكرنا أن فلسفة « الآخر » وحضارته وتاريخه إنما تقوم على « مركزية » خاصة به وأن الباحثين والدارسين

الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات « الآخر » وحقله المعرفى ومفاهيمه ومناهجه لتحديد موقفهم من « التراث » من جهة أخرى إنما هم بذلك يخدمون تلك « المركزية » بوعى أم بغير وعى منهم بتلك الخدمة . واستدللنا على ذلك بقيمة أبحاثهم ودراساتهم فى نظر « الجماهير » وبافتقارها الذى يتجلى فى عدم القدرة على إحداث التغيير المنشود فى الواقع الاجتماعى والسياسى المعاصر.

أما « الفلسفة الإسلامية » التى يجب العمل بكل جد وثبات على إعادة بنائها فقد أشرنا إلى أنها هى وحدها القادرة على دراسة « الآخر » والحكم عليه وبالتالى مواجهته والإجابة على التحدى الذى يفرضه دون استخدام لمناهجه ومفاهيمه وحقله المعرفى ، بل بالرجوع إلى المرحلة التاريخية التى توقف عندها العطاء والتقدم لهذه الفلسفة ، أى إلى مرحلة « الغزالى » و « ابن خلدون » . ولا يمكن لنا أن نتحرر إذا من « سلطة الآخر » إلا بالرجوع إلى مرحلة تلك المرحلة الغزالية / الخلدونية ، إلى تلك « الثورة الأبستيمولوجية » التى دشنها « الغزالى » فى الحضارة الإسلامية وإحداثها فى الواقع الاجتماعى والتاريخى « ابن خلدون » . إن الإجابة عن السؤال : إلى أى حد يمكن قراءة « الذات » وفهمها بطريقة غير طريقة « الآخر » ؟ أو كيف نصل حاضرنا بماضينا لبناء مستقبلنا ؟ إنما تكمن فى هذا « الرجوع » إلى تلك المرحلة التى لا مندوحة لنا عنها إذا أردنا فعلاً أن نحقق « الاستقلالية » و« التميز » عن « الآخر » ، دون أن يعنى ذلك الانغلاق دونه أو تحقيق « قطعية » تامة معه بل بتواجده بتحقق « الاختلاف » معه ضداً عنه لاضطراره إلى التقلص إلى الحجم الذى يتحدد به بحسب مكانته من تاريخ الإنسانية وسلسلة الحضارات التى عرفتها ، بعيداً عن كل « مركزية » و « تغريب » .

كما أشرنا أيضاً إلى أن هذه « الفلسفة الإسلامية » هى وحدها اليوم القادرة على أن تُصَحِّح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى « الآخر » والتى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم أجمع بما فيه العالم العربى والإسلامى . وأخيراً نرى أن هذه « الفلسفة » هى وحدها التى تستجيب لطموحات « الجماهير » وتلتحم بها وتحقق عبرها أهدافها وأحلامها فى الواقع العملى وذلك بإحداث التغيير المنشود والثورة المأمولة . ذلك لأنها فلسفة قائمة على « المخزون النفسى » لدى هذه « الجماهير » التى ستفتح لها آفاق المستقبل لتحيا حياة طيبة بعد أن عاشت قرون الضعف والتأخر والتخلف والتبعية والهيمنة والتغريب . بتعبير آخر إن هذه الفلسفة هى وحدها القادرة اليوم – من بين كل فلسفات العالم – على حل لا المشكلات الراهنة

فى العالم الإسلامى فحسب بل كذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر برمته ، وما المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى إلا من جراء تلك المشكلات « العالمية » للحضارة المعاصرة اليوم .

إن الغرب اليوم يعلم علم اليقين أن أية « فلسفة » فى العالم العربى والإسلامى تقوم على ذلك « النص الإسلامى » وتستجيب لمتطلبات « الجماهير » وتتماشى مع « مخزونها النفسى » ، إنما يعنى اهتزاز عرشه الذى يتربع عليه اليوم والذى من فوقه يرنو إلى العالم وما يجرى فيه ويديره من أحداث ، وما يحوك له من مؤامرات ويرسم له من أهداف وما يثيره من قلاقل واضطرابات هنا وهناك من الكرة الأرضية . ولهذا نجده يجند الباحثين والدارسين من المستشرقين وأترابهم لرصد تطور « الحركات الإسلامية » ، لا فى العالم الإسلامى فحسب بل وفوق أرضه أيضاً ، وهذا ما خفى على بعض الباحثين والدارسين من العالم العربى والإسلامى حين ذهب يرصد تطور هذه « الحركات » و « الجمعيات » لحساب « الغرب » ويقوم بدور « رجل الشرطة الغربى » فى عالمه الذى ينتمى إليه ، أى بمراقبة سير وتحرك تلك « الجماهير » التى يريد منها أن تكون أداة التغير والمواجهة ورد التحدى الغربى والقضاء على أشكال التبعية والهيمنة « للآخر » . هل هناك من « تناقض وجدانى » أشد وأعظم من هذا الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون والدارسون ؟!

لقد عرف الاستشراق الذى كثر عنه الحديث فى السنوات الأخيرة تطوراً ملحوظاً وانتقل من المستوى النظرى إلى المستوى العلمى والحركى ، أى إنه انتقل من دراسة الأفكار والمبادىء المتعلقة بالإسلام (عقيدته شريعته تاريخ المسلمين سيرة رجالاته بما فيها سيرة نبى الإسلام ....) إلى دراسة التجمعات القائمة على الإسلام والتى جعلت منه منطلقاً . إن هذا يدل دلالة واضحة على أنه بالرغم من كل الجهود التى بذلتها « الجماهير » من أن تنتظم فى « تجمعات » و « حركات » وتنتقل إلى الجانب « الحركى والعملى » بهذا الدين . وإجابة « الجماهير » هذه على المستشرقين هى نفسها الإجابة على أصحاب « المشاريع والرؤى » فى العالم العربى والإسلامى كما ذكرنا ذلك سابقاً والتى تكمن فى الرفض المطلق والتام لها والسير قدماً « بفطرتها » نحو ما تراه الأنسب والأفضل لها فى الظروف التى تمر بها وتواجهها بالليل والنهار .

وقبل أن نختم هذا البحث نشير إلى أن التساؤل حول إمكانية الحديث اليوم عن « فلسفة عربية» أو « استقلال فلسفى » أو « شروط الإبداع الفلسفى » إنما هو تساؤل لا معنى له

فى نظرنا . إنما يجب طرحه هو إما أن نكون أو لا نكون ؟ إما « فلسفة إسلامية قائمة على « النص الإسلامى » أو « فلسفة » قائمة على « التبعية لفلسفة الآخر » الذى يستمد ويستضىء بنور اليونان وتراثه وتاريخه .

إن العالم العربى والإسلامى اليوم بعيداً عن هداية الإسلام وبعيداً عن تاريخ المسلمين وتراثهم الفكرى والحضارى لا يملك « نظرية » أو « فلسفة » أو « أيديولوجية » يستطيع بها وعلى ضوئها إحداث ما يطمح إلى إجرائه ويعمل من أجله .

يبقى علينا فى خاتمة هذا البحث أن نتساءل حول تسمية ما أطلقنا عليه « الفلسفة الإسلامية » : هل يمكن على ضوء ما ذكرنا أن نحتفظ لها بهذه التسمية ؟ ألا يقع القارىء فى التباس وغموض حين يعجز عن التفرقة بين ما سمى حتى الآن فى مجال الدراسات والأبحاث الفكرية بـ« الفلسفة الإسلامية » وما أسميناه نحن حتى الآن فى هذا البحث بـ« الفلسفة الإسلامية » .

إن بعض الباحثين يرى أن نسمى ذلك بـ« التصور الإسلامى » وحدد له « خصائصه ومقوماته » ، ويرى البعض الآخر أن نسميه « المذهبية الإسلامية » ، ويرى فريق ثالث أن نسميه « نظرية الإسلام وهديه » ، ولا يتحرج فريق رابع من استخدام مفهوم « الأيديولوجية الإسلامية » . ويرى أحد الباحثين أن نسمى ذلك بـ« الهداية الإسلامية » . ونحن نميل بدورنا إلى هذه التسمية لأنها تستند إلى « النص الإسلامى » الذى يشير إلى مفهوم « الهدى » وما يحوى به من علاقة بينه وبين « النص » وبالتالى بينه وبين « الوحى » .



التعقيبات على بحث أ . د. عبد الحميد يويو

د . عبد الخبير عطـا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أشكر أ . د. عبد الحميد يويو على هذا البحث الطيب الذى شعرت أنه يمس قلبى قبل عقلى . ودون الإطالة فى عرض مزايا البحث .. أريد أن أستفسر عن أمرين :

الأول : يدور حول هيكل البحث وهوامشه .. فقد كنت أرجو أن تحيل بالهامش إلى أسماء الكتب التى ذكرتها فى المتن ؛ لأن مِنّا مَنْ لايعرف مؤلفيها ، وهذا أمر مهم أرجو أن تأخذه فى الاعتبار لأن الجمهور الذى تتوجه إليه لا يعرف كل من ذكرتهم فى هذا البحث .

والأمر الثانى : هو تبويب البحث وتقسيمه إلى فقرات حتى يسهل الاستفادة منه .

أما بالنسبة لما ذكرته عن مسألة التبعية فى المصطلحات . فقد سبق وأشار د . محمد عمارة إلى ما يسمى بالوسطية فى هذا الأمر ، والقرآن هو المنبع الذى نأخذ منه هذه المصطلحات أساساً ، وليس لدينا حساسية فى أخذ مصطلحات أخرى من الآخرين ، بشرط – كما قال د. عمارة – أن لا تكون محملة أو مُعَبَّأة: بمضامين تقودنا إلى ما يسمى بالتبعية أو التسليم الثقافى للحضارة الغربية . وشكراً .

د . محمـد عمـــارة :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أشعر أننى أمام بحث جيد ، والحظ الفكرى فيه واضح ، وهو لباحث ننتظر منه الكثير .

والواقع أن لدى ملاحظات قليلة وسريعة . فأنا أخشى من تضخيم رفض ما يسمى برد الفعل وأخشى أن نسلط كثيراً من جهود اليقظة والإصلاح والتجديد فى حضارتنا على رد الفعل وبالتالى نلقى عليها ظلالاً وعلامات استفهام سلبية . وهنا أريد أن نكون حذرين من هذه المسألة لأننا لو توسعنا فى رفض كثير من الأشياء لأنها جاءت كرد فعل لأشياء أخرى لأمكن أن نتساءل : هل جمع القرآن وتدوينه لم يكن ردًّا على شيء وأليس هناك خشية أن يوصف جمع الحديث بأنه رد فعل لأشياء ، وأليس هناك خشية من أن يوصف إنجاز الإمام أحمد بن حنبل وأهل الحديث على أنه رد فعل . وكذلك التيار العقلانى والحسن البصرى والمعتزلة الذى يمكن أن يصنف على أنه مجرد رد فعل لظهور الفروسية الإسلامية التى ردت التيار . أليس هناك خشية من أن ينظر إلى الحروب القديمة أيضا على أنها مجرد رد فعل . وأن تُتناول الصحوة الإسلامية على أنها أيضاً رد فعل . وكذلك النهضة الغربية .

من هنا أعتقد أننا – أمام هذا المفهوم – فى حاجة إلى أن نميز بين شيئين بين عمل يقف عند حدود رد الفعل ، وبين عمل هو فعل وفي ذات الوقت رد لفعل عمل آخر . فإذا ضبطنا هذا المفهوم لكان من الممكن أن يكون لدينا معيار للتمييز .

إننى أعتقد أن تراث الغزالى وابن رشد كليهما فى حاجة إلى دراسة بمناهجنا نحن ، وليس بمناهج الغرب ؛ لأن ابن رشد كما درسه « رينان » ليس هو ابن رشد الحقيقى الذى اقترب منه محمد عبده أكثر مما اقترب منه « رينان » ، ولأن عقلانية ابن رشد لا تعنى عند « رينان » سوى أنه ملحد لأنه يؤمن بدين يضع مكانة للأسباب وللعقل بجانب الوحى والنص . وقد توصلت إحدى الدراسات الأخيرة إلى عدم وجود خلاف حقيقى حول قضية السببية بين الغزالى وبين ابن رشد . ولذلك أقول إنه مع وجود خلافات بين هؤلاء المفكرين لكن إذا درسوا بمناهجنا نحن فقد يصل إلى أنه ليس أحدهما فقط هو المتألق ولكن قد يكون كثير من مفكرينا المختلفين متألقون جميعاً .

فى النهاية أخشى أن يكون مصطلح الهداية مصطلحاً عاماً لكثير مما يراد بقضية الفلسفة وقضية الحكمة . وشكراً .

د . محمد كمال إمام :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لا أريد أن أثنى على البحث والباحث فهذا شىء متفق عليه ولى بعض التساؤلات وبعض الملاحظات :

التساؤل الأول : الذى أطرحه على أ . د. يويو هو مدى تأثر المدرسة الفلسفية المغربية بالفلسفة الدنيوية والبنيوية بكل اتجاهاتها وتطوراتها ؛ لأن هذا التأثر بدا واضحاً ، حتى على بحث أخى أ . د. يويو الذى هاجم من خلاله بعض الدنيويين المغاربة ، حتى إنه منذ قليل قال إننا نحتاج إلى قراءة دنيوية للقرآن الكريم .

الأمر الثانى : متعلق بمنهجية البحث ، وكنت أتمنى أن يقوم د . يويو وله صلة وثيقة بالفكر التونسى المعاصر ، بمحاولة لتوضيح فكرته من خلال مفكرين هما : د . على سامى النشار الذى أعتبره تجربة فريدة فى الدراسات الأصولية الفلسفية ، و د . عبد المجيد التركى وهو يعرفه بما ينشره من مؤلفات فى هذا الصدد سواء فى المناظرات بين أبى الوليد وابن حزم أو كتاب أحكام الفصول للباجى ودراساته فى هذا الشأن . وذلك لنرى منهجين لدراسة مادة واحدة وجزء واحد من الفلسفة الإسلامية ، يوضحان ما أردت أن يقدمه لنا من جديد فى هذا الشأن . وأرجو أن يفعل ذلك د . يويو فى المستقبل .

ــ بالنسبة لما قدمته عن الغزالى فأنت حقيقة – كما قال د. عمارة – هاجمت التفكير الانتقائى أى انتقاء مفكر واحد أو مجموعة من المفكرين ليكونوا نموذجاً للفلسفة الإسلامية ، ثم اخترت الغزالى ليكون هو النموذج . ثم إن الغزالى يعد مجموعة فمن الغزالى الذى يريد التحدث عنه هل هو الغزالى الفقيه الشافعى ، أم الغزالى المتكلم الأشعرى ، أم الغزالى المتصوف ، أم الغزالى السياسى . أرجو أن تحدد هذه المسائل . إن هذا التحديد سوف يفيدنا كثيراً ، وأنبه إلى بحث مهم قدم فى تلك الندوة التى عقدت فى المغرب عن أوهام حول الغزالى للأستاذ د. عبد الرحمن بدوى ويقوم فيه بمقارنة الغزالى بكل المفكرين المعاصرين فى قضية السببية وفى قضايا كثيرة جداً .

ــ وأخيراً في قضية الاستشراق أريد أن نفصل بين قضايا تاريخ الاستشراق وموضوعات الاستشراق ، فلو أننا نظرنا إلى موضوع الاستشراق من زاوية معينة ربما تتغير نظرتنا فى هذا الموضوع . وشكراً .

د . شليمان الخطيب :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أتمنى أن تسود الروح الموضوعية والعلمية التى جاء بها أ.د . يويو ، على النصوص الإسلامية فى الآونة المعاصرة . فهذا البحث يتميز بالواقعية الفكرية والارتباط بالمناخ الثقافي في البيئة العربية والإسلامية وهذا شىء أعتقد أننا نفتقده كثيراً في

جهدنا الفكرى والثقافى . وفى الحقيقة النقاط التى سأتحدث عنها لا تعدو أن تكون شيئ من الإضافة إذا جاز التعبير ليس لدى تساؤلات .

ـــ بالنسبة لبعض الاتجاهات التى ظهرت فى الفكر العربى الحديث والمعاصر لابد أن نقف بالفعل عند بعض المدارس الموجودة في الساحة العربية الآن مثل تجربة د . الجابرى فى مجلة العربى وهى محاولات تقوم برصد الموروث الثقافى الإسلامى رصداً دقيقاً وتحاول بقدر الإمكان أن تحلل هذا الموروث . ولكن هذه المحاولات للأسف الشديد ، يمكن أن يقال عنها إنها تجرد الفكر الإسلامى حين تؤرخ له متعلقاته الغيبية وتتعامل مع الفكر الإسلامى والإسلام والحضارة الإسلامية من منظور تاريخى فقط . وهذه مغالطة منهجية خطيرة جداً ؛ لأن الإسلام وحى يتحدى الزمن والحدث التاريخى وهو خالد إلى أن يرث الله الأرض بمن عليها . فالتجربة الإسلامية والحضارة الإسلامية والمفاهيم الإسلامية حين تُدرس مجردة من متعلقاتها الغيبية أو الوحى كأساس تصبح محاولات ساذجة ولا تعطينا أى دلالات حقيقية . لذلك أرجو أن يهتم الدارسون بقضية رصد هذه الاتجاهات الموجودة فى الساحة العربية المعاصرة وهى اتجاهات ـ للأسف الشديد ـ منتشرة ولها تأثير كبير جداً على العديد من العقول الموجودة في الساحة . ويكفى محاولات الطيب تزينى وحسين مروة لإخضاع التراث الإسلامى للمقولات المادية الجدلية وتفسير حدث الوحى والعقيدة الإسلامية بأنه كان صراعاً بين الرأسمالية الممثلة فى قريش والبروليتاريا الممثلة فى الفقراء الذين التفوا حول محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذه التفسيرات الساذجة لابد لنا من وقفة معها . فهناك اتجاهٌ ماركسىٌّ فى تحليل التراث الإسلامى تركنا له الباب ولم نفتح الباب لأنفسنا كى نرد وننقد ونحلل هذه المحاولات .

ـــ أحب أن أشير إلى أنه يجب أن نفرق بدقة فى جهودنا الثقافية المعاصرة بين الفكر العربى والفكر الإسلامى . فعلى سبيل المثال هناك أحد الكتب الهامة فى الفكر العربى المعاصر للدكتور فهمى جدعان « أسس مفهوم التقدم عند مفكرى الإسلام » ثم نأتى فى داخل المرجع أو المصادر لنجده يرصد عشرات الاتجاهات العلمانية والتغريب من أمثال سلامة موسى وطه حسين وشلبى شمس إلى آخره . فلابد أن ندرك أن هناك العديد من الاتجاهات الفكرية العربية ما كان لها أن تكون إسلامية ولا يمكن أن تدرج فى إطار الفكر الإسلامى .

ـــ لى تساؤل بسيط .. إلى متى سيظل تدريس الفلسفة الإسلامية وقفاً على القديم ، وإلى أى حد سيظل تدريس الفلسفة الإسلامية وقفاً على تاريخ هذه الفلسفة وكأن الفكر الإسلامى

فى العصور الحديثة انقطع ولم يتصل مع أنه ممتد إلى آخره .

ــ نقطة أخرى وهى أن الفكر الإسلامى التقليدى أو الفلسفة الإسلامية بمفهومها التاريخى فيها نقاط أو مجالات لم تدرس ، فقد أغفلنا بعض الجوانب الموجودة فى الفلسفة الإسلامية والتى تحتاج إلى بعض الوقفات مثل القضية الفكرية المرتبطة بقضية التاريخ والفكر التاريخى ى التراث الإسلامى ، فهناك بعض النماذج التى قدمت بعض النظريات فى الفكر التاريخى لم يُشر إليها أحد حتى الآن مثل ابن‌حزم والمقدسى فى كتابه « البدء والتاريخ » الذى يحتوى على رؤية فلسفية واضحة فى التعامل مع الأحداث التاريخية وهكذا . وهناك أيضاً جانب آخر من جوانب التراث الفلسفى لم يدرس على الإطلاق إلا نادراً ، وهو الجانب الجمالى أو فلسفة الفن ، رغم أن التراث الإسلامى ملىء بالنماذج والجهود التى أدت دوراً كبيراً فى هذا الإطار .

فلما لا نقف عندها ونطورها بما يرتبط بروح العصر ؟

ــ أما قضية المصطلحات التى كثر حولها الجدل فى هذه الآونة فإننى لا أرى أى غضاضة على الإطلاق فى استخدام المصطلحات التى قد تأتى من بيئات مختلفة عن البيئة الإسلامية . وإلا أسقطنا جهداً كجهد مالك بن نبى الذى يسيطر على أطروحاته واجتهاداته الفكرية المصطلحاتُ الغربية مثل كومنولث وديمقراطية وثورى وأعطاها مضموناً إسلامياً . فنحن لا نستطيع أن نغفل أو نتغافل المصطلح السائد فى البيئة المعاصرة التى يتأثر بها الإنسان الموجود فى هذا العصر . وشكراً .

د . عبد الرازق قسوم :

بسم الله الرحمن الرحيم .. باختصار شديد أقول إن ابن رشد فى كتبه الإهدائية لا الشرحية فيلسوفٌ مسلمٌ خصوصاً فيما يتعلق بمسألة القضاء والقدر وفيما يتعلق بالبراهين على وجود الله وبمسألة الخير والشر ... الخ . وهذا مسلم به وأنا فى اعتقادى أنه فيلسوف مثل الغزالى ولا فرق بينهما . وإنما هناك أمور تبع فيها أصله وهذه هى التى يمكن أن يؤاخذ بها ابن رشد .

أما فيما يتعلق بالنقد الذي وجهه إلى الفكر الغربى من طرف الفكر الإسلامى المعاصر فيمكننا أن نصنفه إلى نوعين ، الجانب الإبداعى وهو الذى آل إلينا ويمثله محمد إقبال وسيد قطب ومحمد باقر الصدر وسامى النشار وغيرهم وأتمنى أن يجمع رجلٌ أو أستاذٌ من الأساتذة بين الصفة الأكاديمية والصفة الإبداعية . فهذا الرجل هو الذى يستطيع أن يحرك العلم

الإسلامي كما ينبغي . وبالنسبة لليسار الإسلامي الذي ركز د . عبد الحميد يويو عليه وانتقده مشكوراً على ذلك . فاليسار الذي يسمى نفسه باليسار الإسلامي واليسار العربي والفكر الليبرالي العربي وجد نفسه في مأزق ولذلك بدأ يتراجع ويهتم بالتراث من أجل التمويه ومسايرة الواقع وإرضاء الآخرين حتى تروج سلعته من جديد . ولا أخص أسماء كالجابري وغيره لأن كلهم في سلة واحدة ، وهذه حقيقة لابد أن أذكرها ففي الجزائر هناك عبد المجيد مزيان وغيره من الذين يمثلون اليسار الإسلامي في إباء ، وهناك مكتوب كُتب باللغة الفرنسية وأعتقد أن الأستاذ/ مالك بن نبي أشد حماساً للغة العربية من الجابري نفسه الذي كتب عن اللغة العربية بين التعقيب والتقعيب وأنتم تعرفون مالك بن نبي أحسن من غيره لأنه أقام هنا في القاهرة أكثر من ست سنوات ./

يبقى فقط ملاحظة أخيرة وبها أختم وهي قصيرة جداً . فقد لاحظت في هذه الندوة الانفصام الكبير الموجود بين أجزاء العالم الإسلامي . حيث إننا نجد المفكر الإسلامي في المغرب يجهل كل شيء عن الفكر الإسلامي في المشرق ، والعكس صحيح وأرجو أن يكون من بين توصيات هذه الندوة أن يتم التواصل والتضامن والتآزر من أجل بناء فكر إسلامي موحد لا شرقياً ولا غربياً . وشكراً لكم .

ردود أ. د. عبد الحميد يويو على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .. بداية أشكر الإخوة المعقبين ..

ورداً على هذه التعقيبات . أقول أولا .. هل تعتقدون أن المستشرقين كانوا يعملون حبا في تراثنا وإسلامنا وحبا في الشعب المصري والعربي . أم إنهم كانوا يعملون في خدمة جهات تدفع لهم بالفرنك والدولار لكي يقوموا لها بعمل المخابرات من خلال الدراسات ومراكز الأبحاث . وفي أوروبا رأيت بأم عيني أناس من المخابرات يستقصون أسماء البحوث التي أعدها الطلبة المسلمون والتي نوقشت في جامعات أوروبا خاصة في فرنسا ، ليدرسوها دراسة جيدة . ومن هنا فإن إرسال طلبتنا إلى أوروبا للدراسة يحتاج إلى إعادة نظر ، وأنا شخصياً تعثر تحكيم بحثي حول الجانب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر لاعتبارات تتعلق بعدم قبولهم حرية الرأي والتعبير رغم ما يفخرون به دائماً من حرصهم على هذه الحرية .

ــ أتفق مع ما ذكره د . سليمان الخطيب حول إهمال المسلمين للجانب التاريخي ، وأكرر توصيته بوجوب إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وتاريخ العلوم الإسلامية .

ـــ بالنسبة لما ذكره د . عبادة[1] فى قضية ابن رشد . فأنا لم أقل إن ابن رشد غير مسلم . ولكنى قُلت إنه كان شارحاً ومفسراً لأرسطو .

ـــ أشار د . حسن الشرقاوى إلى قضية الأصالة والمعاصرة وأذكر أن ندوة عقدت حول هذا الموضوع فى القاهرة قبل أربع سنوات ، وصدرت أعمالها فى مجلد عن مركز دراسات الوحدة العربية وشارك فيها كل المفكرين المعروفين فى العالم العربى والإسلامى ، ولكن للأسف الشديد لم يشارك فيها المسلمون المتميزون ببحوثهم ودراساتهم وإن كان بعضهم قد شارك فى المناقشات والمدخلات .

ـــ الحقيقة أن إنتاجنا الفكرى لازال ضعيفاً جدا وهزيلاً .. بالمقارنة مع الإنتاج الآخر الذى ينطلق بغير الإسلام . وذلك لأن عقولنا تشكلت على الإعادة والتكرار فما يصدره المفكر المسلم فى عشرات الكتب يمكن أن يصدر فى ثلاثة كتب فقط وتوفر الجهد المادى والفكرى والجسدى لهذا المفكر كما أننا لا نناقش أو نتابع الإنتاج الفكرى الإسلامى الذى يخرج عن الندوات والمؤتمرات .

ـــ لابد لنا من إعادة كتابة تاريخ علومنا والوقوف عندها ، وآمل أن تهتم دراساتنا وكتاباتنا المقبلة بما هو موجود فى الساحة . وقد تأثرت كثيراً عندما سألتنى إحدى الأخوات عن كتب لى . فقلت لها : ليس لى أى كتب – فأنا أخشى الكتابة الكثيرة ولا أريد أن أجتر ما كتبه الغير . فمن السهل أن يجلس الواحد منا وراء مكتبه ويجمع أمامه أربعين كتاباً ويأخذ فقرة من هنا وفقرة من هناك ويصدر كتاباً ثم ينتهى الأمر دون الاهتمام بمدى إقناع الناس به أو تغيير الرأى السائد فى الشارع الإسلامى . وأشكركم جزيل الشكر على هذا الاهتمام بالبحث والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

* * *

---

(١) لأسباب فنية لم نتمكن من كتابة تعقيبى د . عبادة ، د . حسن الشرقاوى .

نحـــو
فلسفـــة إسلاميـــة معاصـــرة

د. محمد عمارة
مفكـــر إســــلامي

نحـــو
فلسفـــة إسلاميـــة معاصـــرة

هذه الصفحات ليست بحثاً فى الفلسفة الإسلامية – بالمعنى الفنى « للبحث » ولا للفلسفة الإسلامية وإنما هى – فى مبلغ طموحها – « تصور » فى نقاط ، للسبيل إلى « فلسفة إسلامية معاصرة » .

« نحو » فلسفة إسلامية معاصرة هو موضوع هذا البحث .. وليس « البحث » فى ماهية الفلسفة الإسلامية المعاصرة .

ولما كان الهدف من هذا « التصور » هو حفز الفكر لإدارة الحوار حول هذا الموضوع لذلك كان اختيار عرض عدد من النقط ، التى هى قضايا ، نأمل أن يقود الحوار فيها وحولها إلى خطة « طموحة – وعملية » ، تثمر ، إذا هى وضعت فى الممارسة والتطبيق فلسفة إسلامية معاصرة ، تفى بحاجات العقل المسلم فى هذا الميدان من ميادين المعرفة الإسلامية ..

وإذا كان هذا هو إطار موضوع هذه الصفحات .. فإن النقاط التى تمثل قضاياه ، هى – على وجه التحديد :–

١ – هل من الممكن ، والضرورى ، أن تكون الفلسفة معاصرة ؟

٢ – وهل الفلسفة ضرورية فى عصرنا الراهن ؟

٣ – وما هى ملامح واقعنا الفلسفى المعاصر ؟.. وهل نحن فى « مأزق فلسفى » ؟؟

٤ - وما هو السبيل إلى الخروج من هذا « المأزق الفلسفى » ؟.. وهو المأزق الذى يشل طاقة إبداعنا الفلسفى .. وهل من نماذج لمقولات تمثل معالم فى « مشروع » لـ« فلسفة إسلامية معاصرة » ؟؟

تلك هى النقاط التى تطمح هذه الصفحات إلى بلورة تصور أولى حول موضوعاتها : لحفز الفكر إلى الحوار حولها ، تمهيداً لتجاوز مرحلة « نحو » .. وبلوغ « الغاية » فى هذا الموضوع .. غاية إحياء وتجديد وإبداع فلسفتنا الإسلامية المعاصرة ، إن شاء الله ...

١ - أما فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة - أية فلسفة - بالعصر - أى عصر - فإن الأمر الذى لا شك فيه ، أن هناك فارقاً بين وحدة الحقيقة ، وثباتها .. وبين نسبية ما يدركه العقل من هذه الحقيقة الثابتة ، الأمر الذى يجعل لكل عصر من العصور مدخلاً فى مستوى الإدراك لهذه الحقيقة الثابتة ، وفى حجم المُدرك منها .. كما أن لكل عصر مشكلاته التى تستدعى إعادة ترتيب الأولويات ، أولويات القضايا والمشكلات الفكرية الملحة والمطروحة على عقل المعاصرين لهذه القضايا والمشكلات .. الأمر الذى يجعل للفلسفة - أية فلسفة - علاقة بالعصر - أى عصر - على الرغم من وحدة الحقيقة الفلسفية ، وثباتها ..

فمشروعٌ هو ، وطبيعى الحديث عن فلسفة إسلامية معاصرة .. والتوجه نحو إحيائها وتجديدها وإبداعها ، انطلاقاً من حقائقها الثابتة ، وفى ضوء ما بلغه العقل المسلم من إدراك هذه الحقائق الثابتة ، استجابة لمشكلات الأمة المعاصرة ، التى تستدعى ترتيباً للقضايا يلبى إبداع الحلول الفلسفية لهذه المشكلات .

* * *

٢ - أما عن ضرورة الفلسفة لعصرنا الراهن ؟؟

فلربما بدا هذا التساؤل غريباً لدى البعض ؛ لكن الذى يجعله طبيعياً ، ويطلب الإجابة عليه ، هو ما يتردد فى كثير من الكتابات التى تقول بسقوط - أو على الأقل تراجع - العقائد والأيديولوجيات فى هذا العصر الذى نعيش فيه .. فهناك ، إذاً ، دعوى تراجع الفلسفات والعقائد والأيديولوجيات ، فى عصرنا الراهن ، لحساب العلم والإنجازات التى يحققها فى التطبيق المادى ، وفى ميادين الغنى والثراء على وجه الخصوص ..

وفى اعتقادى أن نظرة فاحصة إلى واقع عصرنا الراهن ، ستضع يدنا وعقلنا على زيف هذه الدعوى .. دعوى سقوط العقائد وتراجع الفلسفات والأيديولوجيات لحساب العلم وتطبيقاته والثمرات المادية لإنجازاته .

فالتراجع - الذى يضرب به أصحاب هذه الدعوى المثل - للأيديولوجية الماركسية - فى الدول الاشتراكية - مثلاً ، إنما يتم لحساب الأيديولوجية الليبرالية ... فالاعتراف بأهمية الحافز الفردى فى الاقتصاد ، وبالحقوق الفردية للإنسان ، والتخلى عن ضرورة واحدية الحزب ودكتاتورية الطبقة - البروليتاريا - ليس تراجعاً عن الأيديولوجية الماركسية لحساب العلم وضرورات الواقع وحدهما ، وإنما هو تراجع تدريجى يدفعه العلم وضرورات الواقع نحو التبنى للأيديولوجية الليبرالية الغربية .. فما يحدث فى هذا النطاق هو استبدال أيديولوجية بأخرى - بتدرج بطىء - الأمر الذى يوحى بعودة التئام الانشقاق الذى حدث فى الأيديولوجية الغربية - الليبرالية - التئام الشق الشمولى فى الشق الليبرالى .. فلسنا أمام سقوط مطلق الأيديولوجية ، وإنما نحن أمام استبدال نوع منها بنوع آخر .. بل إن تأثير الأيديولوجية الليبرالية ، وقدراتها على تجديد نظامها ، وكفاءة مؤسساتها فى محاصرة كثير من أمراضها ، هى عوامل فاعلة فى هذا التراجع للنموذج الشمولى لحساب النموذج الليبرالى .. ففعل الأيديولوجية هنا قائم ، بل وحاسم .. على عكس ما يحسب الذين يتحدثون عن تراجع واقعنا المعاصر عن الاستجابة لتأثير الأيديولوجيات .

وهذا التقسيم الذى ميز ويميز المجتمعات المعاصرة إلى « أغنياء » و « فقراء » - « شمال » و « جنوب » - والذى يسوقه دعاة سقوط الأيديولوجيات وتراجع العقائد دليلاً على دعواهم - هو الآخر شاهد عليهم ، وليس شاهداً لهم . فالعامل الأيديولوجى بالغ التأثير وحاسم فى الفعل ، سواء فى غنى الأغنياء أو فى فقر الفقراء .. فالمجتمعات التى صنعت لها العقائد إطار انتماء ، حركها فى مشروع نهوضى ، هى التى انعتقت من الفقر .. وبعض هذه المجتمعات قد سعت لفرض نموذجها الأيديولوجى على « الغير » ، وفى سبيل ذلك حاولت مسخ ونسخ وتشويه أيديولوجيات هذا « الغير » ، فأصابت إطار الانتماء لديه بالعطب ، الأمر الذى أصاب المجتمعات التى ابتليت بذلك بتمزق الهوية ، والانقسام فى التوجه الأيديولوجى ،

فأعاق ذلك شعوب هذه البلاد عن بلوغ حقيقة الاستقلال عن هيمنة الأغنياء – أهل الشمال – فظلوا فى معسكر الفقراء – أهل الجنوب – فالعامل الأيديولوجى قائم ، بل وبارز ، أيضاً فى هذا التقسيم وهذا الانقسام .

إن هذا الذى يشهده واقعنا المعاصر لا يَعْدو أن يكون تنوعاً وتغيراً فى أشكال الصراع بين الأيديولوجيات .. فهو شاهد على دورها فى تحريك فرقاء هذا الصراع وليس شاهداً على سقوطها أو تراجعها بحال من الأحوال ..

٣ – فإذا ما جئنا إلى « وضعنا الحضارى » ، وجدنا أنفسنا إزاء أمتنا الإسلامية التى فرض عليها الغرب – باستعماره – هيمنة وتغريباً واستلاباً حضارياً ، يناهز عمره القرنين من الزمان ، مارس فيه ولا يزال ضروب المسخ والنسخ والتشويه لهويتنا الإسلامية وخصوصيتنا القومية وتميزنا الحضارى ..

لقد أحرز الغرب نجاحاً لا ينكر على جبهة شق « وحدة عقل الأمة » ، فتكونت فى واقعنا الفكرى نخبة اتخذت منه قبلتها الفكرية والحضارية ، ورأت فى نموذجه وخياره الحضارى « مدينتها الفاضلة » ، فبدأت من حيث انتهى ؛ بل وأحياناً من حيث بدأ ، قاطعة الأسباب التى تصلها بتراثها الفكرى والمسيرة الحضارية لأمتها الإسلامية .

ولقد ساعد الغرب على إحراز هذا النجاح عجز المؤسسات الفكرية الإسلامية التى كانت قائمة فى بلادنا عند اجتياحه لها ، وجمود الفكر الموروث الذى كانت قد عكفت عليه هذه المؤسسات ، على النحو الذى أعجزه عن ملء الحياة الفكرية للأمة ، وتحريك طاقات المقاومة فيها ، وتقديم البديل المنافس للنموذج الغربى . لقد حاصر الغرب محاولاتنا فى اليقظة ، ليبقى الفراغ الذى حاول ملئه بالتغريب !

لقد مثلت مؤسساتنا الفكرية الموروثة ، فى جملتها : « الفلسفية – النصوصية » ، التى اتخذت من سلف عصر التراجع الحضارى المرجع والقدوة والمَعِين .. الأمر الذى جعلها تخسر السباق مع الغرب ، ففقدت من بينها النخبة التى انبهرت به ، فتغرب عقلها ، واتخذت منه السلف والمرجع والقدرة والمعين .. وأصبحنا بإزاء لونين من « السلفية – النصوصية » ، تنطلق أحدهما من تراثنا العاجز ، والأخرى من تراث الغرب غير الملائم ... فكان عجز هاتين السلفيتين عن إنهاض الأمة من التخلف الذى أنشب فيها أظافره منذ عدة قرون ..

إن الكثير من طاقات أمتنا الفكرية تتبدد فى صراع بين فرقاء هذه « السلفية النصوصية » ، فبين « المنسحبين من الزمان » و « المنسحبين من الخصوصية الحضارية » تدور أغلب المعارك الفكرية التى تستنفد الجهد والطاقة دون أن تنهض بالأمة من المأزق الذى تردت فيه ..

وهنا ، ولهذه الملابسات ، تبرز الأهمية البالغة للإحياء والتجديد الذى يستبدل منابعنا الفكرية الجوهرية والنقية — وفى مقدمتها القرآن والسنة — بمتون وحواشى عصر التراجع الحضارى .. ويستبدل « التفاعل الحضارى » الخلاق « بالتبعية والتقليد » للآخرين .. الإحياء والتجديد على الجبهة الفكرية العريضة .. وفى ميدان الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص ، وذلك ابتغاء بلورة الأيديولوجية الخاصة ، القادرة على أن تكون « الهوية الفكرية » التى تحقق ، بالنسبة للأمة ، رباط الانتماء إلى مشروع حضارى إسلامى ، جديد ..

لقد حول الغرب — بقوته وبفكره — ديار الإسلام وثرواتها وشعوبها إلى هامش لمركزه الحضارى .. ففرض علينا الجهاد ، بمعناه الواسع والشامل لكل ميادين الحياة ، للتحرر السياسى والاقتصادى .. والتحرر الأمنى والعسكرى .... والتحرر الحضارى .. ولتوحيد وطن الأمة الحضارى .. ولاستخلاص أجزائها وشعوبها السليبة والأسيرة ... ولحماية ثغورها المهددة .. ولمساندة أقلياتها المستضعفة .. وللعودة بها وبالإسلام إلى مكان الصدارة والإمامة فى « منتدى الحضارات » العالمية ، كى تسهم فى إثراء وإغناء الفكر الإنسانى من جديد ..

وفى هذا الجهاد ، تتجلى أهمية الأيديولوجية — العقيدة — ويغدو التجديد لفلسفة الإسلام ، التى تستجيب لمشكلات العصر ، وتتصدى لتحدياته طوق نجاة ودائرة انتماء وروحاً حضارية لا بديل عنها كى تحقق الأمة نصرها المأمول فى هذا الجهاد ..

* * *

والأمر الذى لا شك فيه أن حاجتنا إلى الإحياء والتجديد لفلسفة إسلامية معاصرة ، سيتزايد إلحاحها وتبرز ضروراتها إذا نحن نظرنا فى « واقعنا الفلسفى الراهن » و« المأزق الفلسفى » الذى نعيش فيه .. لمقد فالمقارنة بين المهام الواجبة والواقع القائم تبرز حجم الجهد الفكرى المطلوب فى هذا الميدان ..

وإن الواقع الراهن للفكر الفلسفى فى حياتنا العقلية ، مصاب – إلى حد كبير جداً – بالانفصام عن الهوية العقدية للأمة ، وبالغربة عن واقعها ، ومن ثم بالعجز عن تلبية احتياجاتها العقلية ومواجهة التحديات التى تتنازع عقلها ووجدانها ، سواء منها «التخلف الموروث» أو«الوافد الغريب» والضار .

فموروثنا فى علم الكلام الإسلامى – والذى مثل فى عصر نشأته فلسفة الأمة ، ودرع عقيدتها ، وإحدى قسمات أيديولوجيتها هذا الموروث – كما هو حاله الآن – مثقل بمشكلات ومعارك ومقولات تجاوزها الزمن .. حتى لقد غدت قيوداً تعجز حركة هذا العلم ، وتحول بينه وبين أن يكون قسمة فى فلسفة إسلامية معاصرة .. بل لا نبالغ إذا قلنا إن بقاءه على ما هو عليه هو عامل من عوامل « غبن » العقيدة ، حيث المطلوب منه أن يكون الباعث على صفائها ويقينها !

وموروثنا فى التصوف ، قد توزعت آثاره وتياراته بين تيارين .. تيار غلب عليه الغنوص الباطنى ، المجافى للعقل والنقل معاً ، والذى إن صلح لتجربة ذاتية ، فهو غير صالح للتعميم ، ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون قسمة فى أيديولوجية محركة للأمة فى هذا الجهاد .. أما التيار الثانى فهو موروثنا الصوفى ، فهو ذلك الذى سادت فيه الشعوذة والخرافة ، على النحو الذى جعل منه قيداً غليظاً وثقيلاً يعجز قطاعات عريضة من الأمة عن أن تكون إيجابية فى مواجهة ما فرض علينا من تحديات ..

أما التراث اليونانى فى موروثنا الفلسفى – والمتمثل فى آثار فلاسفتنا المسلمين – فهو بالرغم من فوائده فى الدراسات الفلسفية المقارنة – إلا أنه بالنسبة لموضوعنا موضوع الفلسفة الإسلامية ، التى تسهم فى بناء أيديولوجية معاصرة للأمة ، تجدد بها ذاتها وواقعها ودينها ودنياها – إن هذا التراث الفلسفى اليونانى هو : بذرة ثبتت غربتها عن تربة واقع هذه الأمة ، وتأكد عجزها عن أن تنبت وتنمو فيها على نحو طبيعى ، يحقق الملائم من الثمرات .

وهذا الفكر الفلسفى ، الذى استعرناه من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة رغم أهميته البالغة فى توسيع الأفق الذى يقارن بين الفلسفات والأنساق الفكرية – إلا أنه لم يعد دائرة : المذاهب التى عبرت وتعبر عن « خصوصيات » للواقع الغربى وللعقل الغربى ، عجزت هى الأخرى – كما عجز الموروث الفلسفى اليونانى – عن أن

تكون فلسفة الأمة الإسلامية عجز المقولات اليونانية فى تراثنا الفلسفى عن أن تكون فلسفة الإسلام .. وهذا العجز هو الذى جعل الساحة الفلسفية بيلادنا تخلو من الفيلسوف المسلم ، صاحب المذهب ، والذى يجد له جمهوراً أو مدرسة أو تياراً فلسفياً .. إننا إذا صنفنا الأفغانى ، أو محمد عبده ، أو مصطفى عبد الرازق فى عداد فلاسفة الإسلام المحدثين والمعاصرين ، فلن نستطيع أن نضم إليهم أحداً من أساتذة الفلسفة اليونانية أو الغربية ، باعتبارهم من فلاسفة الإسلام ...

إن النقص لم يكن فى الكفاءة ... والعيب لم يكن فى المعدن .. والمشكلة لم تكن فى الأرض الرافضة للتفلسف والفلسفة وإنما كان النقص والعيب والمشكلة فى البذرة الغربية ، غير الصالحة للإنبات والنمو فى عقل الأمة ووجدانها ، لأنها من « خصوصيات » الغير الاعتقادية ، وليست من « المشترك الإنسانى العام » !

إذاً .. فنحن أمام « مأزق فلسفى » ، أصاب فكرنا الفلسفى بالقصور الذى يقارب العقم وهو مأزق جعل حياتنا العقلية فى الفكر الفلسفى تقف عند « مُدَرِّس الفلسفة » و« دارس الفلسفة » .. دون أن تتبلور لدينا فلسفة إسلامية معاصرة ، لها فلاسفتها ومدارسها وتياراتها .. فلسفة تستجيب لمشكلات العقل المسلم المعاصر ، وتعينه على تفسير واقعه وعلى تغييره ، وتشد أزره فى مواجهة ما يواجه من تحديات ..

مأزق الفقر فى الإبداع ، بسبب الكسل النابع من عادة واعتياد التقليد للآخرين ، بل والتسول – أحياناً – على موائد هؤلاء الآخرين !..... فالبذور المستعارة غير ملائمة للأرض الخاصة .. والزراع لا علاقة لمهاراتهم بعلم فلاحة الأرض التى عليها يعيشون ؟؟!

٤ – لكن ... هل من سبيل للخروج من هذا المأزق الفكرى الفلسفى ؟؟.

إن الجواب لا يمكن إلا أن يكون بالإيجاب !.. ففى حضارة جعل الله التجديد لدينها سنة وقانوناً ، لا يمكن لأهلها دوام البقاء على التقليد فى فلسفتها ؟! فمن الممكن – بل والواجب – القيام بنهضة فلسفية – كجزء من فريضة النهضة الفكرية

العامة – تستعين بـ« التجديد » و بـ« الإبداع » على صياغة فلسفة إسلامية معاصرة للإنسان والمسلمين ، لتكون هذه الفلسفة هى « الفكرية – الأيديولوجية » التى ينظرون من خلالها النظرة الإسلامية للكون ، ويفسرون بها واقع الحياة التفسير الإسلامى ، ويستعينون بها على تطوير هذا الواقع وتغييره بمعايير الإسلام وأدواته فى التطوير والتغيير ، ويتسلحون بها فى مواجهة التحديات ، سواء منها ما كان موروثاً متخلفاً أم وافداً ضاراً ...

وفى اعتقادى أن إنجاز هذه المهمة الكبرى – مهمة بلورة فلسفة إسلامية معاصرة تمثل فكرية أيديولوجية – لأمة تريد أن تجدد واقعها بواسطة دينها الإسلامى – إن إنجاز هذه المهمة إنما يستدعى تخطيطاً وتنفيذاً – لابد له من فريق عمل قائد لكوكبة عريضة من صفوة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية .. يستدعى هذا الإنجاز تخطيطاً وتنفيذاً أوجز أبرز معالمه فيما يلى من نقاط :

١ – الالتزام بالحقيقة القائلة : إن المسلمين أمة متميزة حضارياً ، لتميز شريعة الإسلام عن غيرها من الشرائع ... وأن العلاقة مع « الآخر » الحضارى – ومن ثم « الآخر » الفلسفى يجب أن تكون علاقة « التفاعل » ، من موقع المستقبل الراشد ، فتبرأ من غلو « الانغلاق » أو « المحاكاة والتقليد » ..

٢ – اعتماد سبيلين هما :

أ – التجديد والإحياء والتنقية لموروثنا الفلسفى – من الوحى الإلهى ، والسنة النبوية ، وتراث الفلاسفة الإسلاميين – وفق معايير العقيدة الإسلامية .. وبعقل معاصر ومستنير .. وفى ضوء مشكلات العصر وتحدياته وقضاياه ...

ب – والإبداع الفلسفى الجديد ، الذى يستجيب لضرورات العصر وقضاياه الفكرية التى لم يعرفها القدماء ...

٣ – استهداف أن تمثل هذه الفلسفة : فكرية – أيديولوجية – أمة الإسلام ، لالتزامها بعقيدة هذه الأمة ، وتوجهها لتفسير واقعها وتطويره وتغييره باتجاه الاتساق مع معايير الإسلام ... وذلك كى لا تكون هذه الفلسفة ترفاً فكرياً لصفوة معزولة عن الواقع ومتعالية عليه ، وعلى عقيدة أهله الدينية . فالمطلوب لهذه الفلسفة ومنها : أن تكون

قسمة فى « المشروع الحضارى الإسلامى » ، المدعو كى يكون « دليل عمل » النهضة الإسلامية ، التى تعيد الإسلام وأمته إلى موقع الإمامة والصدارة والشهود الحضارى فى منتدى الحضارات الإنسانية ، قياماً بفريضة القيادة والترشيد للعالمين ... إنها « فلسفة – مجاهدة » لابد لها من « فلاسفة – مجاهدين » !

٤ – أن يكون « التوحيد الإسلامى » بأبعاده العقدية والحضارية والاجتماعية والإنسانية ، التى لا تعرف التناهى .. وكذلك « الوسطية الإسلامية – الجامعة » : الروح والمزاج والصبغة التى تعصم هذه الفلسفة الإسلامية من أزمة ومأزق فلسفة الحضارة الغربية ، مأزق « الثنائية – الانشطارية » بين : مادية ومثالية .. فرد ومجموع ... ذات وموضوع . جسد وروح . دين ودولة .. دنيا وآخرة ... سماء وأرض ... إلى آخر هذه الثنائيات التى أفقدت وتفقد إنسان تلك الحضارة الغربية التوازن والاتزان .

إن فلسفة الإسلام ، وفلسفة المسلم ، هى التى تنبع من شمولية الإسلام الجامعة والمحيطة بكل عوالم الكون الغائبة والمشاهدة ، وبكل أمم المخلوقات – الإنسية وغير الإنسية ، وهى التى تعين للمسلم – إذا اتخذ منها المنظار الذى ينظر به – على الانتماء إلى هذا الكون كخليفة عن خالقه ، وزميل لمخلوقاته الأخرى ؛ فتتحقق له السعادة ، بالموقف الوسطى المتوازن أمام المتناقضات .

إنها الفلسفة التى يتحقق فيها وبها الجمع والتأليف والتوفيق والتساند والارتفاق بين كل من :

– العقل والنقل ... فعقلها مدرك لنطاقه ولآفاقه .. ونقلها معقول ..
– وعالم الغيب وعالم الشهادة ..
– والمادية المؤمنة بخالق المادة ، الداعى لتقديرها حق قدرها ..
– والسببية المؤمنة بخالق الأسباب والمسببات .. والسنن والقوانين الفاعلة والمخلوقة فى ذات الوقت .
– واعتماد العقل أداة للنظر فى كتابى : الوحى ... والكون .
– ونظرية فى المعرفة ترى أثر الموجودات فى المعارف .. وتؤمن بالسمعيات مصدراً للمعارف فيما لا تستقل الحواس – ومنها العقل – بإدراكه .
– وتحقق – بالإيمان الدينى – انتماء الإنسان للكون والمحيط ، كى لا يصاب بالاغتراب .

ـــ وتمثل الدليل الذى يفسر للإنسان – ويجيبه على – علامات استفهامه عن البدء والمسيرة – والمصير والحكمة .. والغاية .. وذلك عندما تشمل مقولاتها قضايا من مثل :–

أ – العقائد فى الألوهية .. والخلق .. والنبوة والرسالة .. وعالم الغيب .. واليوم الآخر .. والحساب والجزاء ..

بَ – الحياة الروحية التى توازن ضرورات الجسد وغرائزه .

ج – الأخـــلاق ..

د – الاجتمــاع الإنسانى .. فى السياسة .. والاقتصاد .. وكل شئون العمران البشرى ..

هـ – التربية الجمالية والفنية و الأدبية للإنسان ..

و – الحيــاة العقليــة ..

ز ـــ وفلسفة الإسلام فى العلوم والفنون والآداب .. وفى تصنيف هذه العلوم ..

إنها فلسفة حياة المسلمين كما حددها دين الإسلام ...

وإذا كان « الإبداع الفلسفى » الذى يستجيب لهذا التصور ، هو سبيل أساسى لتحقيقه ، فإن إسلامية هذا الإبداع هى رهن بمجيئه فى إطار التواصل الحضارى مع ثوابت وأصول دين الإسلام وتراثه فى العقلانية الإسلامية .. وأصول الدين وأصول الفقه .. والحكمة والفلسفة الإسلامية .

ولذلك ، فأنا أتصور نقطة البدء فى هذا المشروع – الذى يمثل « طموحاً – ضرورياً » – أتصور نقطة البدء فيه متمثلة فى :–

أ – الجمع والتصنيف والتبويب لنصوص القرآن الكريم والسنة النوية والحكمة العربية المتعلقة بالنظر العقلى .. والعقائد ... والكون .. والإنسان .

ب – إنجاز مشروع : (صفوة المختار من التراث الفلسفى الإسلامى) .. لتجتمع لهذا العمل – من أدواته ومنطلقاته – بعد نصوص القرآن والسنة والحكمة العربية :–

ـــ المختارات التى تمثل ثوابت وأصول علم الكلام الإسلامى – بعد تنقيته وتجريده وتهذيبه من المعارك والمشكلات التى تجاوزها الزمن ، وزالت ملابساتها .. وكذلك

ثوابت وأصول فلسفة التشريع الإسلامى - أصول الفقه ..

ـــ والمختارات التى تمثل الإضافات الإسلامية والإبداعات الإسلامية للفلاسفة المسلمين فى شروحهم على فلسفة اليونان والهند ..

ـــ والمختارات الصوفية التى جعلت من الذوق والقلب سبيلاً للوعى والمعرفة والارتقاء الروحى ، بعد تنقيتها - قدر الإمكان - من الغنوص الباطنى ومن الشعوذة والخرافة ..

ـــ والمختارات التى تمثل إبداع المسلمين فى فلسفة العلوم .. وفى تصنيف العلوم ..

فإذا أنجزنا هذا المشروع ، الذى يجدد وينقى ويحيى : (صفوة النصوص الفلسفية الإسلامية) .. ويبوبها ، كنا قد يسرنا لفكرنا الفلسفى المعاصر : « الموروث الإسلامى فى الفلسفة » .. وهيأنا للعقل الفلسفى المسلم المعاصر : « المنطلق » الذى يستطيع - إذا هو رأى فى ضوئه واقعه المعاصر - أن يبدع ويطور كى يصل إلى فلسفة إسلامية معاصرة ، تتحقق فيها الإسلامية ، بالارتباط بالأصول الإسلامية .. وبالاستجابة لمشكلات الواقع الذى يعيشه المسلمون .. الاستجابة الإيجابية التى توظف الفكر الفلسفى فى مشروع النهضة والإحياء والتجديد ...

تلك مجرد نقاط وعناوين تصور أوَّلى .. إذا أغناه الحوار، وطورته الإضافات والتعديلات .. فلقد يكون صالحاً - إذا وضع فى الممارسة والتطبيق - أن يعبر بنا الحلقة المفرغة للمأزق الفلسفى الذى نعيش فيه ، ويقودنا - عبر مرحلة « النمو » - إلى « فلسفة إسلامية معاصرة » .. تتأسس على العقيدة الإسلامية .. وتستعين بالعقلانية الإسلامية ... وتكون بمثابة « الفكرية - الأيديولوجية » ، التى تصطبغ بها نظرة المسلم للكون ، كما تكون قسمة من قسمات المشروع الحضارى الإسلامى ... وأداة من أدوات التغيير للواقع البائس الذى يحياه المسلمون الآن ...

والله من وراء القصد ... وبه نستعين ... وهو ولى التوفيق ...

* * *

التعقيبات على بحث د. محمد عمارة

د. محمد عبد الستار نصار :

بسم الله الرحمن الرحيم .. إن وجود د . محمد عمارة فى حقل الدراسات الإسلامية اليوم أصبح مكسباً لابد أن نعترف به جميعاً . فقد أصبح د . عمارة رمزاً من الرموز الإسلامية المخلصة العاملة فى حقل الإسلام بصدق . وأرجو أن يكون ذلك فى ميزان حسناته إن شاء الله . وحبى للدكتور عمارة شديد ففيه تواضع العالم ورحابة صدره ورقته . فلم يقل إن ما قدمه بحث ، ولكن قال : إنها ورقة عمل . وهذا دليل واضح على أنه عالم بالفعل ، لأن من سمات العالم التواضع .

فحبى له يجعلنى أقف عند بعض الملاحظات الشكلية . فأول كلمة طرقت سمعى عندما دخلت كانت قول الأخ د . عمارة : « إنه لا يوجد فيلسوف بالمعنى الصحيح فى حقل الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة » . وأريد أن أتساءل : ما هو المقياس الذى نقسم على أساسه الفيلسوف إلى فيلسوف بالمعنى الصحيح وفيلسوف بالمعنى غير الصحيح ؟

أما حديثه عن علم الكلام وأنه أصبح معوقاً شل الانطلاق الفكرى والحضارى عند المسلمين حديث طيب ولا غبار عليه ، وقد قلت بالأمس إن علم الكلام ترهل فعلاً بسبب ما يسمى بفلسفة علم الكلام . كما أن التشقيقات النقدية أفقدت العقيدة الإسلامية صفائها ونقائها . وما يقال عن علم الكلام يقال عن التصوف أيضاً .

أما فى قضية غربلة التراث فكنت أتمنى أن يضع لنا الأستاذ د . عمارة – وهو قدير فى هذا المجال – معياراً نغربل به تراثنا ونعرف به ما يفيدنا وما لا يفيدنا . كما كنت أتمنى فى رصده لمشاكل الواقع أن يقدم عدة مشكلات يمكن أن تكون محاور لعمل فلسفى معاصر . وشكراً .

د . حسن الشرقاوى :

بسم الله الرحمن الرحيم .. لقد استمتعنا بمحاضرة د . محمد عمارة .. إلا إننى بداية أعترض على قوله بأنه ليس لدينا فلاسفة . فنحن فى تدريسنا للفلسفة اليونانية نستخدم الطريقة المقارنة فى جميع الجامعات العربية والإسلامية . وقد كنت أفعل ذلك عندما كنت مدرساً للفلسفة وكثيراً ما كان يعترض على ذلك رئيس القسم .. فعمل المقارنات تصنع فيلسوفاً .. وليس من المهم أن يقرأ الإنسان ولكن المهم أن يقدم مما يقرأه شيئاً جديداً ، كالدراسات المقارنة ، بوضع هذا الكلام فى الميزان الإسلامى . فلا مانع من المقارنة بين أرسطاليس والغزالى .

والنقطة الثانية التى أعترض عليها هى قول د . عمارة أن التصوف السنى مشبع بالغموض والشعوذة . فهذا كلام عام وخطير جداً من أستاذ كبير . ولا نوافقه عليه لأن التصوف السنى ليس مشبعاً بالغموض ، صحيح أن هناك فرقاً مثل القرامطة و .... الخ ولكنها ليست تصوف وإنما هى خارجة عن الإسلام . كما أعترض على قوله بأن التصوف عملية باطنية فقط وليست عقلية .. فليس هذا صحيحاً، ولم أجد مثل هذا الكلام طوال قراءتى فى الفلسفة الإسلامية منذ خمسة وثلاثين عاماً . والمستشرقون فقط هم الذين قالوا هذا الكلام .

أما فى مسألة تمايز الحضارات فإننى أريد أن أسأل : أى حضارة تعنى ؟! وهل هى حضارة العقل أم حضارة القلب . وشكراً .

د . حســن الشافعــى :

أعتقد أن حظ الدكتور من هذه الشجاعة كبير وهذا ما ينبغى أن نحييه عليه ، ونأمل أن يكون نموذجاً واضحاً أمام شبابنا المعاصر لأنه استطاع أن يطور فكره الخاص وأن يحدد مواقفه وينقد ذاته وألا يتردد بما حباه الله تعالى من هذه الشجاعة الفكرية أن يحدد تلك

المواقف . وأنا بكل إخلاص أحى كل هذه القيم فى الزميل العزيز وأقول فى النقطة الأخيرة وهى ملامح المشروع الحضارى أو طريق الوصول إليه إننا نحاول الوصول إلى هذا المشروع الحضارى كتعبير حضارى يميز أمتنا حضارياً يقوم على الدين واكتشاف التراث وشمولية الفكرية الإسلامية ، ثم أخيراً المزاج الخاص الذى تتميز به فكريتنا أى كما قال : يجمع بين العقل والنقل .

وحول تجديد واكتشاف التراث قال د . عمارة : إن القرآن والحديث والموروث الفلسفى والكلامى والصوفى ... الخ على صعيد واحد أو على مستوى واحد . وأنا أرجو منه أن يعاود النظر فى هذا . وأقدر أنه لا شك يؤمن بأن القرآن والحديث لا يمكن أبداً بأى حال أن يساقا على مستوى واحد مع التراث أياً كان سواء أكان فقهياً أو كلامياً أو صوفياً أو فلسفياً أو غير لك . حيث إننا دائماً نقول : إنه لابد من الالتزام بالكتاب والسنة سعياً نحو الوصول إلى الحلول لمشكلات الواقع . وكما قال هو إن أى فكرة لا تستمد من هذا المصدر ولا تستنبت فى هذا الجو ، لا ينتظر لها أى نمو فكرى أو فلسفى . صحيح أن الحديث النبوى يحتاج إلى ما أسماه بعملية غربلة ولكن هذا قد تم بالفعل . فالحديث من العلوم التى احترقت - كما يقال - وكثر الباحثون فيه عن الثبوت أو دقة النقل .

أما النقطة الثانية فقد تصدى لها غيره من الزملاء ولذلك لا أطيل فيها . وهى أنه حتى التراث أو الموروث - كما عبرتم - فى المجال الفقهى والمجال الفلسفى إذا أخذنا فيه بالمنهج الانتقائى يصبح الأمر خطيراً . لأنه بأى حق انتقى فأصف كما وصف أخ سابق فى الصباح هذا الجانب بالظلامية والتخلف وهذا الجانب بالتقدمية والقدرة على تحريك الواقع المعاصر . وبأى ميزان أُعطى لنفسى هذا الحق . ولا يقطع د . عمارة أن كثيراً من الفصائل التى أشار إليها الموجودة فى الساحة تدمغ كثيراً من الجوانب المزدهرة - فى ثقافتنا وفكريتنا - بأنها ظلامية ومتخلفة . فإذا أخذنا بالمنهج الانتقائى هل نترك مزاج المفكر وهواه يتحكم فى هذه القضية ، على الأقل إذا أردنا أن نخطو خطوة بناءة بعد ذلك .

أتفق مع د . عمارة إجمالاً ، بعد التحفظ الأول الخاص بالقرآن والسنة . على أنه ينبغى أن يحدد المقاييس التى يمكن أن تتم بها عملية الإنتقاء وأتحفظ على شئ واحد يمكن أن يتفق معى فيه د . جمال عطية وهو أن مسألة الانتقائية فى مجال الفقه الإسلامى مدمرة وأنها بالفعل دعوة استشراقية ، وأنها يمكن أن تكون محاولة لإلقاء المشروعية على أوضاع غير شرعية .

فينبغى أن نحتاط وأن ننطلق انطلاقاً مباركاً وحميداً وعاقلاً فى تناول تراثنا ولا ندع مثل هذه الأهواء تتحكم فينا . وشكراً .

د. فوقية حسين :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أتحدث فى نقطتين . فيما يتعلق بالقول بأنه لا توجد لدينا فلسفة فإن هذا أمر بُحث كثيراً . ولكن ما أثيره هو ما هى الفلسفة التى نعنيها حتى نقول إنه ليس لدينا فلسفة ؟

والنقطة الثانية : هى أن سيادة الدكتور عمارة تفضل وقال بضرورة الانطلاق من القرآن والسنة ، ولى مطلب – وهو ليس بجديد – وهو عندما نتناول آى الذكر الحكيم لا يجب ألا ننسى أن هناك أصولاً للتفسير، لأننا لو نسينا هذا لصرنا مثل أى فرقة خارجة – ولا أقول مارقة ، لأن هذا اللفظ أغضب البعض – فى تراثنا عن الخط السليم فى فهم الأصول الربانية فكلام الله له مقتضاياته فى تناوله وهى الأصول التفسيرية . وشكراً .

د . عبد الخبير عطـا :

بسم الله الرحمن الرحيم .. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . فى الواقع إن مشاعرى تجاه هذا البحث القيم الذى تقدم به الأستاذ الدكتور عمارة لا أستطيع أن أصفها بأكثر مما عبر عنه السابقون خصوصاً الأخ الأستاذ الدكتور نصار والأخ الأستاذ الدكتور حسن الشافعى . وقد كنت أتمنى من إدارة الندوة أن تضع هذا البحث فى مقدمة البحوث التى قدمت فى الندوة . ولكن شاء الله سبحانه وتعالى أن يأتى هذا البحث فى هذا الموقع بعد المناقشات السابقة سواء اليوم أو الأمس ، لنشعر بضرورة هذه الورقة أكثر مما لو كانت عرضت فى البداية . وأرى ضرورة أن ننظر فى هذه الورقة باعتبارها دليل عمل .

هناك ملاحظة وحديث لأخى الأستاذ الدكتور عمارة وهى أنه عندما تحدث عن الأيديولوجيات قال : « ليس هناك تراجع أيديولوجى » وأنا أقول حسب فهمى لهذه المسألة : إن الواقع قد يكون فيه انهيار أيديولوجى أو تراجع . حيث إننى أرى أن الليبرالية الغربية حدث فيها تراجع واقتراب من الشرقية . ونفس الأمر بالنسبة للاشتراكية بحيث إنه حدث فى النهاية اختلاط بين الاثنين . وهذا الأمر فى الواقع يمثل أزمة . ولذلك يمكن القول أن هذه الأزمة الخاصة بالفلسفة الغربية تجعلنا ننظر إلى بناء فلسفة إسلامية معاصرة ليس

كتصور فقط ولكن كفريضة ؛ لأننا مأمورون بذلك فهى ضرورة ؛ لأن التبليغ فيما يتصل بالفكر الإسلامى والدفاع عنه ينطلق من هذا الأمر ، وهى ضرورة للعمل لمواجهة هذه الفلسفات وخصوصاً ما يزاء منها داخل مجتمعاتنا . وشكراً .

تعقيبات الدكتور محمد عمارة على التعقيبات :

بسم الله الرحمن الرحيم .. أولاً أنا سعيد بهذا التقدير وأعتقد أنه ليس هناك خلاف حقيقى بينى وبين الإخوة الذين تحدثوا . وقد أكون أسرعت فى عرضى للورقة كى لا يفوتنى الوقت وكى لا أثقل على الرئاسة فى موضوع الزمن ، ولذلك أعتقد أننى لو كنت تمهلت لما فهمت بعض الكلمات على غير حقيقتها وكما جاءت فى الورقة . فعلى سبيل المثال لا أعتقد أن الأستاذ الدكتور نصار يختلف معى فيما قصدته من قولى : إنه لم يقم لدينا فيلسوف فى العصر الحديث والراهن فى فلسفة غربية أو فلسفة يونانية ولكنى أشرت إلى أن الأفغانى أو محمد عبده أو أى إنسان يستخدم فكرتنا الفلسفية الإسلامية من الممكن والطبيعى أن يكون فيلسوفاً مسلماً ولكن حول البذرة الغربية والجسم الغريب المرفوض والملفوظ من جسد الأمة وعقل الأمة ، فرغم تألق عقول الذين درسوا الفلسفة الغربية لم يتحول أى منهم إلى مبدع ، وبالتالى إلى فيلسوف ، لا لعيب فى عقله وإنما لأن هذه البضاعة غير صالحة لأن تتحول إلى فلسفة وإلى تيار وإلى مدرسة وإلى مذهب فى واقعنا . فالذى نفيته هو الفيلسوف فى هذا النطاق وليس فى الفلسفة الإسلامية .

أما الحديث عن معيار غربلة التراث ورصد مشكلات الواقع . فإننى أعتقد أن هاتين المهمتين تحتاج كل منهما إلى ورقة خاصة بها . وأعتقد أنه على الندوة أن توصى بتكوين فريق عمل يتابع ما سنصل إليه إن شاء الله من توصيات .

بالنسبة للأخ العزيز الدكتور حسن الشرقاوى أعتقد أيضاً أنه فهم ما لم أقصده فقد قلت عن الفلسفة اليونانية انها لو دُرست فى إطار الدراسات المقارنة لما كان هناك لبس ، ولابد أن تدرس وأن يستوعبها العقل الفلسفى الذى لابد له أن يستوعب الفلسفة الغربية الحديثة ولكن فى إطار الدراسات المقارنة ، وليس فى إطار أنها هى فلسفة هذه الأمة ، وأنا أشد الدعاة إلى أن نفتح عقولنا ليس فقط على الحضارة الغربية ولكن أيضاً على الحضارات الشرقية التى لها إبداعها . بمعنى أنه لابد أن ينفتح العقل المسلم على مختلف ألوان الحضارات ليدرس ويستوعب ويقارن ويكتشف أن هناك من الأشياء ما يمكن أن يستفيد به كثيراً ، من منطلق

الراشد المستقل وليس من منطلق المقلد . فهذه الفلسفات ليست هى البضاعة الصالحة لكى تكون نموذجنا فى الفلسفة ، ولكن لابد أن تدرس - وبالدرجة الأولى - فى إطار الدراسات المقارنة . كما أننى لم أقل عبارة «التصوف السنى» ولم ترد كلمة «السنى» فى كلامى أو فى البحث . ولكنى قُلت : إن الغنوصية الباطنية غلبت على قطاع من التصوف ، والشعوذة والخرافة غلبت على قطاع آخر منه وقُلت تحديداً : إنّ النموذج الباطنى والغنوصى ونموذج التصوف الفلسفى إذا صلح أن يكون تجربة ذاتية فهو غير صالح للتعميم ، وبالتالى هو غير صالح لأن يكون أيديولوجية أما من الناحية الفلسفية فأنا ممن يؤمنون بأن التصوف تجربة ذاتية تعاش ولا تحكى ولا تقال . وهذه هى حقيقة الميدان أحمد الله عليها . وما أود أن أقوله هو أن الكثير من الفكر الغنوصى الباطنى بدأ من التراث الإسرائيلى القديم والمذاهب الفارسية القديمة التى غشيت المسيحية وأخرجتها عن نقاء التوحيد ، وحاولت ذلك مع الإسلام واكتسبت مواقع فى التيارات الفكرية الإسلامية . إذن ونحن نريد أن ننقى هذا الموروث - وهذه قضية سنأتى إليها - لابد أن نكون على وعى بها ، وعلى وعى بالشعوذة والخرافة التى غلبت على كثير من التراث الآخر فى إطار التصوف . ومن هنا أعتقد أن العبارات لم يكن بها تعميم لأن تراثنا فى التصوف - فى تقديرى - ميدان زاخر بفوائد كثيرة جداً لابد أن نستفيد منها فى التربية وفى تزكية النفس وفى تهذيب الإنسان وفى علم النفس الإسلامى إلى آخر كل هذه الأمور . فالتعميم ليس من شأنى ولا أوافق عليه .

وفى قضية التميز الحضارى تساءل د . الشرقاوى : ما هى الحضارة وهل هى حضارة القلب أو العقل . بالطبع أنا لا أريد أن أخوض فى تعريفات للحضارة فالتعريفات كثيرة . وإن كنت فى بحوثى وأمام أى مصطلح من المصطلحات لابد أن أرجع أولاً إلى القرآن الكريم لأنه ليس فقط كتاب الدين الأول وإنما كتاب العربية الأول . ثم الحديث النبوى ثم تراثنا اللغوى لأكتشف معنى هذا المصطلح ثم بعد ذلك أرى التعريفات الأخرى . وأرى أن الحضارة فى العربية تعنى بلوغ الإنسان طور الحضور والاستقرار وهو الطور الذى يستطيع فيه الإنسان أن يبنى لبنة فوق لبنة سواء فى الثقافة . التى هى تهذيب للذات الإنسانية . أو فى البناء المادى التى هى المدنية والتحضر . فجماع الثقافة والفكر التى تهذب وتثقف الإنسان كإنسان وجماع البناء الحضارى فى الماديات وفى الأشياء أسميه حضارة . وهذا هو مذهبى فى تعريف الحضارة رغم علمى بأن هناك عشرات التعريفات لهذا المصطلح . أما عن هل هى حضارة العقل أم حضارة القلب . فأعتقد أننى تحدثت عن تمييز هذه الحضارة بخاصيتين أساسيتين أولاهما أنها :

حضارة التوحيد فى كل شأن من الشئون وفى كل مجال من المجالات . وأعتقد أن فكرة وعقيدة التوحيد فى النسق الفكرى الإسلامى هى من الروح السارية فى كل شئون الإنسان المسلم عقيدة وشريعة وعبادة ومعاملة وحضارة وثقافة إلى آخره . وهذا البعد لا نهائى فى النسق الفكرى الإسلامى . أما الثانية فهى فى الوسطية التى تنقذ هذا النسق الفكرى وهذه الحضارة من البلاء الذى تعيشه الحضارة الغربية ، وهو الثنائية والأنشطارية ما بين الروح والجسد والعقل والقلب والفرد والمجتمع والدنيا والدين والآخرة .. إلى آخر كل هذه الثنائيات . وهذه الوسطية الإسلامية الجامعة – والتى هى بالطبع غير وسطية أرسطو – تجعل من الحضارة التى أتحدث عنها حضارة القلب والعقل معاً وليست حضارة العقل وحده أو القلب وحده .

بالنسبة لأخى د . حسن الشافعى وخشيته من أن أكون قد وضعت القرآن والحديث على مستوى التراث الآخر الذى من المفروض أن يخضع لغربلة ، كما اقترحت د . آمنة نصير . فأقول إن بعض الناس يتخوف من وصف القرآن والسنة بأنهما تراث . وأنا أرى أنه من الناحية اللغوية لا بأس أن نقول عن القرآن إنه تراث خاصة وأن القرآن الكريم يتحدث عن ذلك ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ ولكن المعنى الاصطلاحى يشير إلى أنه يجب أن لا نطلق كلمة التراث على القرآن لأن هذا المصطلح جرت العادة الاصطلاحية أن نستخدمه فيما نأخذه منه ونرد ، أما فيما يتعلق بالنص الموحى به فله شأن آخر ومكانة أخرى . وأطمئن الأخ د . حسن إلى أننى لم أضع الكتاب والسنة على مستوى النصوص الفلسفية التى دعوت إلى تنقيتها ، لأننى عندما قلت فى ص ١٣ الجمع والتصنيف والتبويب لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية والحكمة العربية المتعلقة بالنظر العقلى فقد كنت أعنى الجمع والتصنيف والتبويب فقط ، أما عندما تحدثت عن النصوص الفلسفية فقد كنت أعنى نصوصاً مختارة تخضع للتنقية والغربلة . إذن هناك مستويان من النظر ومستويان من التناول . أما كيف ننقى التراث الفلسفى فإن هذه بالفعل عملية شائكة ؛ لأنها ستخضع لاختبارات مختلفة واختيار وفيها محاذير كثيرة . ولكننى أقول : نؤلف أنجح مختارات من الشعر والدواوين كديوان الحماسة وغيره لكى نقدم عيون الشعر المنقى من الهامشيات والسلبيات . ومن هنا أتصور لو أننا اخترنا عدداً من الكتب التراثية فى فكرنا الفلسفى التى تفرق فى القضايا التى عفا عليها الزمن وتجاوزها العقل مثل قضايا خلق القرآن وقضايا الذات والصفات وكل هذه الأمور التى لم تعد إيجابية بالنسبة للعقل المسلم . وبالطبع قد يقول قائل إننا سنختار كتب المعتزلة أم الأشعرية .. الخ . وأذكر أننى كتبت هذا الكلام عندما قدمت كتاب رسائل العدل والتوحيد

الذى حققته . فقد كنت أحلم بما يمكن أن نسميه الأعمال الكاملة لنصوص هذا الميدان التى تغطى المعالم الأساسية لفكرنا الفلسفى عبر القرون وعبر المذاهب وعبر أوطان هذا العالم الإسلامى . فأنا أريد أن أضع فى يد الباحث الذى سينطلق من هذا الموروث المعالم الرئيسية وليس المعالم المتفقة على فكرة واحدة أو تيار واحد . فأنا أريد له أن ينطلق من تراثه بعد استبعاد الأشياء الكثيرة التى أصبحت قيوداً تشد هذا التراث إلى الماضى وتُغبش العقيدة ، كما أشرت فى هذه الورقة . إذن إذا اتفقنا على المنهج واتفقنا على هذا الإطار أعتقد أن فريق العمل الذى يعمل فى مثل هذا المشروع سيكون الهدف أمامه ليس تغليب مذهب على مذهب أو تغليب رأى على رأى ، وإنما الهدف أن يضع بين يدى الباحث المعاصر فى الفلسفة ، الأعمال الكاملة التى تمثل السمات والقسمات الرئيسية لفكرنا وتراثنا الفلسفى سواء فى علم الكلام أو فى الإضافات التى أضافها علماؤنا فى شروحهم على الفلسفة اليونانية أو فى التراث الصوفى إلى آخره ، بما يمثل كل معالم هذا التراث بعد تنقيته من هذه القيود التى غبشته . وأعتقد أن هذ التصور من الممكن أن يطمئن أخى العزيز د . حسن .

تساءلت الأستاذة الدكتورة فوقية حسين ، هل صحيح أنه ليس لدينا فلسفة ؟ بالطبع أنا لم أقل : إنه ليس لدينا فلسفة وسبق وقلت رداً على هذا السؤال إنه لم ينجح متغربون من مدرسى الفلسفة فى أن يصبحوا بالفعل فلاسفة . وبالطبع عندما أتحدث عن القرآن لا أعتقد أن يرد على ذهن أى منا نسيان أصول التفسير لأن هذه أمور بديهية . .

قال أخى د. عبد الخبير : أنه ليس هناك تراجع فى الأيديولوجية وهناك اقتراب بين الشق الليبرالى والشق الشمولى . وحتى إذا سلمنا بهذا فإن ما أردت أن أقوله أنه ليس هناك تراجع مطلق للأيديولوجية و كل هذه تفاصيل قد نتفق وقد نختلف فيها ، أما القضية المتفق عليها ، أن هناك أيديولوجية تحل محل أيديولوجية أخرى ، وأن هناك أهمية للنسق الفكرى والفكرية والأيديولوجية . وهذه الأهمية بالنسبة لنا أشد وأهم لسببين :

الأول : هو الذى أشار إليه الأخ د . عبد الخبير عطا وقد أكون أشرت إليه فى كتابات أخرى ، وهو أنه فى عصر إفلاس الأيديولوجيات الأخرى يصبح الواجب علينا أشد وأكبر فى تقديم ما لدينا . لأننا إذا كنا نتحدث عن إمامة الإسلام للعالم فواجب علينا أن نقدم ما لدينا فى منتدى الحضارات العالمية لكى نرشد النماذج الحضارية التى تمر بمأزق . لأننا نعرف أن ميزة حضارتنا ونسقنا الفكرى الأساسية هى التوازن ، وهى ما تفتقد إليه النماذج الأخرى . وهذا أصل الأمراض المستشرية فى تلك النماذج .

والثانى : أنّ إبداعنا مفيد بالنسبة لنا لأنه طوق نجاتنا مما نحن فيه من التخلف الموروث. وهو مطلوب أيضاً على النطاق العالمى لأنه يقدم زاداً يحتاج إليه الآخرون ، وليس نحن فقط. وأشكركم .

* * *

الجلسـة الرابعـة (*)

رئيس الجلسة : أ. د. محمود حمدى زقزوق (**)

مقرر الجلسة : د. محمـد الجنـدى (***)

مصـادر العلوم فى القرآن الكريم

د. حسـن الشـرقاوى

(*) ١٩٨٩/٨/١ م

(**) عميد كلية أصول الدين .

(***) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الأسكندرية

مصادر العلوم فى القرآن الكريم

أ. د. حسن الشرقاوى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة – جامعة الإسكندرية

مصادر العلوم فى القرآن الكريم

لم يعطل الدين الإسلامى العلم ، وإنما على العكس من ذلك تماماً أيد العلم فى كل مناحيه ، والآيات القرآنية شاهدة على ذلك ، إذ تخلق المناخ المناسب للروح العلمية ، وتشجع النفس المؤمنة للبحث والدرس والتأمل ، وتطلق العنان لتقبل العلم من ناحية ، ولتبليغه وتطبيقه من ناحية أخرى .

ومن جانب آخر فإن العلم يشهد أن الوحى حق ، وأن القرآن الكريم هدى للعقل وآياته تحض على تدعيم الملاحظة والمشاهدة والتجربة العلمية .

﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ [سورة المجادلة آية ١١] فهناك انسجام بين الإيمان والعلم فكل يدعم الآخر ، ولا سبيل فى النظرة الإسلامية إلى القول بانفصال العلم عن الدين ، وهذا وارد فى كلام الله الذى لا تبديل لكلماته ولا تحويل :

﴿ **وقال الذين أوتوا العلم والإيمان** ﴾ [سورة الروم آية ٥٦] ولقد عاون ذلك التزاوج بين الإيمان والعلم على ظهور المنهج التجريبى لدى المسلمين وقد عمل المسلمون على الاعتماد على التأمل والتجربة والقياس مقتدين بِحَثِّ القرآن لهم على استخدام أدوات المعرفة التى هُيِّئت للإنسان من عقل وحواس :

﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ [سورة الاسراء آية ٣٦] .

وبهذا يكون الإنسان مسئولاً بالكلية ، إذ عليه أن يستخدم أدوات المعرفة التى خصه الله بها من سمع وبصر وذوق ولا يجوز أن يتصرف بغير علم أو يجنح عقله ويتبع غيره فى عقائدهم وآرائهم أو علمهم بغير علم أو هدى ...

يقول المفكر فردريك البرت سانج[1] :

« إن العرب ينبغى أن يعدوا المؤسسين الحقيقين للعلوم الفيزيائية بالمعنى الذى نعنيه اليوم باستخدام هذا اللفظ ، فالتجربة والقياس هما الأداتان الهائلتان اللتان استخدمهما العرب وشقا بهما طريق التقدم ، وبذلك ارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونان فى فترتهم الاستقرائية القصيرة ، وما أنجزته العلوم الطبيعية فى العصر الحديث .

وإذا كان القرآن الكريم لم يأت بطريق مباشر ليعلم الجبر والحساب العشرى وهما العلمان اللذان ابتكرهما العرب ولولاهما لم يصل التقدم التكنولوجى الحديث إلى ما وصل إليه ، إذا كان القرآن الكريم لم يأت بهذين العلمين بطريق مباشر ، إلا أنه أتى بالمناخ العقلى الجديد الذى أتاح للعلم أن يتطور هذا التطور .

وكما سبقت الإشارة إلى أن هناك آيات كثيرة تحث على طلب العلم والتعلم[2] ومعرفة الحق والحقيقة ، ولقد وردت كلمة « علم » ومشتقاتها فى القرآن الكريم ما يزيد على سبعمائة وثمانين مرة وهذا يدل على اهتمام بالغ بالعلم نظراً لأن العلماء هم الخاشعون لله :

﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ [سورة فاطر آية ٢٨] .

والعلم بهذا المعنى هو العلم بالشىء كثمرة للخبرة ومعرفة الشىء هو الوقوف على خصائصه وهو فى الاصطلاح مجموعة من الحقائق المصنفة والمحققة فى فرع من فروع المعرفة .

وقد فهم العلماء المسلمون هذا المعنى للعلم ، ذلك وقد قدموا للإنسانية تراثاً علمياً فاخراً – إبان ازدهار الحضارة الإسلامية – مؤسسا على المشاهدة والاستقراء والتحقيق والتصنيف .

وقد تسلمت أوروبا هذا التراث الإسلامى العظيم وسارت عليه وهى تحمله فى دقة وحرص شديدين حتى أنتجت بفضله هذا التقدم المادى الهائل واستطاعت أخيراً أن تهبط على سطح القمر لأول مرة فى التاريخ عام ١٩٦٩ .

لكن برغم هذا التقدم الذى يؤسس على تطبيق النظريات العلمية فى المجالات المختلفة فإن هذه النظريات تحتاج دائماً إلى مراجعة مستمرة والموقف العلمى يقتضى الاستعداد الذهنى لذلك .

وكما تعلمنا من أساتذتنا قولهم : « النظريات العلمية صحيحة ما لم يثبت لدينا أنها خطأ » .

ولكى نفسر هذا القول فإنه يتوجب علينا أن نعلم أن المنهج التجريبى الذى بمقتضاه نصل إلى النظرية العلمية ، هذا المنهج يعتمد أولاً وأخيراً على التجربة والقياس بمعنى أن أحكامه تستقى من الإدراك الحسى والإدراك العقلى مادتها ومعلوماتها ، فإذا أخذت هذه المعلومات بجهل أو بهوى أو عن طريق الوهم أو الظن فلن يتوافر لها الصدق وبذلك تخطىء وتصيب .

ومن ثم فإن النظريات العلمية الحديثة ليست خلقاً من عدم – كما يزعم الماديون – ولا هى إبداعاً مفرداً – كما يدعى أصحاب الحس – إنما هى كشف للأشياء الخفية فى الكون واستجلاء للعلاقات الغامضة فى السنن والناموس الإلهى ..

ولا يزيد البحث والتأمل فى هذه السنن عن كونه تجارب يجريها الباحث على المواد المتاحة ،ومحاولة لإيجاد العلاقة بين هذه المواد مستهدفاً الإفادة منها فى حقل من حقول المعرفة .

والتجارب معرضة للفشل كما أنها يمكن أن تنجح أيضاً ، لكن الاقتصار على هذا النوع من المعرفة ألا وهى المعرفة التجريبية دون المعارف الأخرى التى تعتمد على منهج علمى يخالف ما يراه الغربيون المحدثون ، وأن الاقتصار على هذا المنهج يعوق مسيرة التقدم الإنسانى ، حيث ينجح فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والتطبيقية ، ويفشل تماماً فيما يتعلق بالعلوم الحياتية فضلاً عن الدين والإيمان . لذلك فإننا نطرح بعض المعارف على سبيل التمثيل لا للحصر منها[٣].

(١) المعرفة الباطنية والمعرفة العقلية .
(٢) المعرفة التجريبية والمعرفة التصورية .
(٣) المعرفة الإيجابية والمعرفة النظرية .
(٤) المعرفة الحدسية والمعرفة التأملية .
(٥) المعرفة الرمزية والمعرفة الصحيحة .
(٦) المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية .

وجملة تلكم المعارف تسعى إلى خدمة الإنسان عقلياً وروحياً ومادياً وسلوكياً ، إذ تمكنه علاوة على غزو الطبيعة واستجلاء غوامضها فضلاً عن إقرار الحقائق التى يجدر بالإنسان أن يصدق بها ويسلك طريقه بلا تردد وفق مبادئها .

والمعرفة فى النظرة الإسلامية مقترنة تماماً بالإيمان والعمل ، فإذا كان العمل سعياً وسلوكاً وتطبيقاً للإمكانيات المتاحة ، فإن الإيمان إذعان للحقائق واعتراف بها فهو إصرار وإقرار

واقتناع وتصديق .. ومن هنا كان العمل والإيمان مرتبطين تمام الارتباط بالمعرفة فكلاهما هدف من أهدافها إذ تحتاج المعرفة دوماً إلى اليقين وتجده فى الإيمان ثم إنها تحتاج دائماً إلى الكسب والفاعلية واستغلال الإمكانيات وهذا تجده فى العمل .

وإذا كانت المعرفة أعم من العلم حيث إنها تشمله فلا تصادم – إذن – بين العلم والإيمان بل هما طريقان متوازيان نحو الحق والصدق والخير ، فإذا تعاون العلم مع الإيمان فتحا آفاقاً جديدة للمعرفة وتوصلا إلى التغلب على مشاكل الإنسان من فقر وجهل ومرض .

فالتقدم العلمى مطلوب للإنسان إلا أن العلم وحده لا يكفى إن لم يكتمل بالإيمان فالإيمان لا يغنى عن العلم ، والعلم لا يغنى عن الإيمان ، بل هما مدرجان يسمو بهما الإنسان ليرى الكون أنضر وأبهى ، ولولاهما لبقى الإنسان لا يتجاوز الطبيعة والحيوان .

لكن نظرة بعض العلماء الغربيين التى لا تسلم من التعالى والغرور ، قد انحازت – بغير حق – إلى جانب العلم باعتباره غاية فى حد ذاته ، وبذلك أنكرت الإيمان باعتباره شريكاً للثقافة الإنسانية وطبعت مناهج التعليم كلها بالطابع العلمى البحت .

لكن هذه النظرية الضيقة لمفهوم العلم ، قد وجدت لحسن الحظ من العلماء الغربيين من يعارضها ، وفى طليعة هذه الدراسات جاء كتاب « أبانيانو » عن مفارقات التكنيك (التقنية) يتخذ موقفاً معتدلاً فهو لا يضخم جانباً على حساب جانب فلا هو يدعو إلى نبذ التقنية ، ولا هو يغفل « الإنسانيات » ، ولذلك فإنه يرى أنه لا مناص إذن للإنسان من أمرين يتكاملان ولا يتعارضان : أحدهما طبيعته الروحية الأساسية التى لا يجوز التفريط فيها وإلا أضاع نفسه والآلة التى صنعها واستعد للسيطرة عليها ، والآخر الآلة نفسها التى مازالت تفيده وتيسر له الرفاهية بالرغم من مساوئها وليس على الإنسان أن يعتبر تلك الآلة ألد أعدائه ، سواء كان مباشراً أم غير مباشر فى انحلاله الروحى .

إن ربط العلم بالإيمان هو هدف المنهج الإسلامى العظيم ، وقد انتصرت العقلية الإسلامية عندما التزمت بتطبيق هذا المنهج فكراً وعملاً وسلوكاً ، وجعلت أسلوبها فى الحياة الواقعية فى التفكير والإيجابية فى التعبير ، والحركة الدائبة فى كل تصميم وتطوير وعملية النظرة إلى كل شىء فى هذه الدنيا من خلال ربطه بفاطر السماوات والأرض العليم الخبير .

ولقد جانب الصواب الذين يزعمون أن القرآن كتاب دين لا علاقة له بالعلم ، وسواء صدر عنهم هذا الرأى بوعى أو بلا وعى ، فإننا نؤكد على حقيقة أساسية هى أن مصادر العلوم المختلفة موجودة بين ثنايا القرآن الكريم ، إلا أنها تحتاج إلى الباحث المتأمل الذى يستطيع أن يستخرج دررها ، ويضعها فى مواضعها ليستضىء بها ويعمل على ربطها بالفكر والسلوك والتجربة العملية والمعملية .

وكلما أخلص الباحث فى دراسته ، واستقام فى طريق بحثه كلما تكشفت له ينابيع العلوم من الآيات القرآنية والهدى المحمدى .

وواضح من القرآن الكريم أن العلوم الحياتية بخاصة ، والتطبيقية والمعملية بعامة ، لا تحتاج إلى جهد كبير فى الكشف عن مضامينها ، واستيضاح وسائلها وتبيان سماتها الأساسية ... فإذا حظى الباحث بغايته فقد فاز فوزاً عظيماً .

وكلما كان الباحث دارساً لعلم من العلوم ، كلما كان أيسر له من غيره الظفر بما ينشده ، وتتحقق غايته فيما يبغيه من الوصول إلى حقائق وأسرار العلم موضوع البحث .

وسنحاول فى هذه العجالة أن نستخلص على سبيل المثال لا الحصر من بعض آيات الله ومن الهدى النبوى المصادر الأساسية لبعض العلوم والفنون لنؤكد على صدق ما ذكرناه من أن مصادر العلوم المختلفة موجودة بين ثنايا القرآن الكريم .

أولاً : علم التربية :

يقال فى اللغة ربا الشىء أى زاد ، ورباه تربية وترباه ، وكلها بمعنى غذّاه أو نماه وتنطبق على تربية الولد ، كما تنطبق على تربية الزرع وتنميته أيضاً .

ولقد ورد معنى التربية فى القرآن الكريم فى قول عز من قائل :

﴿ وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً ﴾ [الإسراء : ٢٤] .

وواضح من القرآن الكريم أن التربية يمكن أن تكون تربية سليمة كما يمكن أن تكون تربية منحرفة أو سيئة ، فالربا زيادة فى الشىء من الناحية المادية إلا أنه زيادة بلا حق وفيها ظلم شديد ، والأمر كذلك بالنسبة للتربية السيئة وهذا وارد فى قول فرعون موسى :

﴿ ألم نربك فينا وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين ﴾ [الشعراء : ١٨]

ويرد موسى عليه السلام على منّ فرعون عليه بأنه قد رباه فى بيته عدداً من السنين كما

ورد فى قول عز من قائل :

﴿ وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بنى إسرائيل ﴾ [الشعراء : ٢٢]

فتربية فرعون لموسى كانت تربية خاطئة منحرفة قائمة على الشرك بالله ، إذ ادعى فرعون الألوهية وأمر الناس بعبادته دون الله تعالى فكيف ينشأ طفل نشأة حسنة وهو يربى على الشرك بالله ، وهذا ما دعا موسى عليه السلام أن يرد على دعوى فرعون من أنه قد تعهده صغيراً بقوله : إن تربيته له كانت تربية غير مؤسسة على القيم العليا ومكارم الأخلاق ، إنما كانت تربية قائمة على غرس معانى الشرك والضلال والعدوان والتجبر والتكبر والقسوة والرياء ، ولولا رحمة الله واصطفاء الله له لأثمرت تربية فرعون الفاسدة الفجة السيئة الظلم والفساد فى الأرض .

لقد وقع موسى عليه السلام قبل اصطفائه فى الإثم عندما وكز رجلا فقتله دون داع ، وهم أن يقتل رجلاً آخر ثم هرب من المدينة حتى شملته رحمة الله بعد ذلك فاجتباه وأرسله تعالى بوحي منه ليدعو الناس إلى دين التوحيد .

ولولا رحمة الله لأثرت تربية فرعون فى شخصية موسى تأثيراً سيئاً ، وجعلت منه رجلاً جباراً عتياً فاسداً ومفسداً .

وبحسب نوع التربية فى الطفولة ، ينشأ الطفل وتتكون استعدادات الفرد ليصبح سوياً أو منحرفاً قاسياً أو خانعا ، فبحسب نوع التربية تتكون شخصية الإنسان إذ إن الطفل يحاكى الوالدين أو الولى ويقلد المربين ويتطبع بطباعهم ويسلك سلوكهم فى الغالب ، ولقد ربى الله سبحانه وتعالى الرسول صلى الله عليه وسلم تربية إلهية كاملة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نفسه :

« أدبنى ربى فأحسن تأديبى »

فالأدب نوع من التربية والتعليم ، وأفضل أنواع الأدب الأدب الربانى إذ إنه المصدر الأساسى لترسيخ القيم الكبرى فى الإنسان واكتساب مكارم الأخلاق وتوجيهه إلى السلوك الصحيح الواجب الاتباع ، وبدونه يفقد الإنسان المعايير التى يحكم بها على الصحيح والفاسد من الأمور والصادق والكاذب من الاعتقادات إذ إن العملية التربوية جد خطيرة فى تكوين شخصية الإنسان لذلك يركز القرآن الكريم على شخصية المربى ويرفعه مكاناً عالياً ، ويفرض على الأبناء حسن معاملة الآباء عندما يقول عز من قائل :

﴿ وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً ﴾ [الاسراء : ٢٣ ، ٢٤]

وتلخص الآيتان العلاقات التى يجب أن تسود جو الأسرة من التراحم والإحسان والوفاء والتسامح والتواضع والتكريم والتوقير وكلها قيم كبرى إذا افتقدت فى الأسرة سادها العدوان والكراهية والبغضاء وفسدت العلاقات الاجتماعية بين الآباء والأبناء .

وتسود المجتمعات الغربية الآن بعض فلسفات التربية التى تقوم على مبدأ الحرية الشخصية دون تقيد بالمعايير والقيم التى ذكرناها ، لذلك نجد الأبناء لا يوقرون آباءهم ولا يحترمون ذويهم وعندما يكبر الأبوان يودعان أحد الملاجىء وربما لا يزورهم الأبناء ولا يهتمون بهم من قريب أو بعيد ، وكأن لم تكن هناك علاقة بينهما وبذلك يضيع التراحم وتفتقد المحبة ويغلب على جو الأسرة الأثرة والقسوة وعدم الوفاء .

ولا يمكن أن نجد أصولاً للتربية القويمة والآداب الرفيعة التى ترسم فيها النشأة الاجتماعية أفضل مما نجده فى ثنايا القرآن الكريم والهدى النبوى .

ويرسم لنا الرسول صلى الله عليه وسلم العلاقة التى يجب أن تقوم بين الأبناء والآباء ويبين لنا السلوك العملى الواجب الاتباع .

جاء رجل إلى رسول الله ليستأذنه فى الجهاد فقال صلى الله عليه وسلم[٤]: أحى والداك ؟

فقال : نعم .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ففيهما فجاهد ....

ومن هذا يتضح أن التربية الإسلامية تقوم على أسس من التراحم والتعاطف والوفاء للوالدين حتى إن الرسول صلى الله عليه وسلم قدم رعاية الوالدين على الجهاد فى سبيل الله .

جاء رجل إلى الرسول فقال : يا رسول الله من أحق بحسن صحابتى ؟ قال : أمك قال : ثم من؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك قال : ثم من ؟ قال : أبوك[٥] .

ونحتاج للإفاضة فى تبيان منهج وخصائص وسمات وغايات التربية الإسلامية العديد من الكتب والمؤلفات حيث إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية زاخرة بكل ما يحتاج إليه المرء من أساليب تربوية وسلوك أخلاق وأسس للتنشئة الاجتماعية والأخلاقية[٦] .

ثانياً : علم الأخلاق :

الخلق هو السجية ويقال فلان يتخلق بغير خلقه أى يتكلف غير أخلاقه وقد بين الله تعالى فى كتابه العزيز أن الأخلاق إما أن تكون حسنة أو سيئة ، ويمكن للإنسان فى النظرة الإسلامية أن يغير من أخلاقه وأن يحسن منها ، وهذا وارد فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« حسنوا من أخلاقكم » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« حسن الملكة يمن وسوء الخلق شؤم »(٧) .

ويبين الله سبحانه وتعالى الأخلاق الحسنة التى كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصف أخلاقه :

﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ [القلم : ٤]

كما يبين الله سبحانه وتعالى أصحاب الأخلاق السيئة التى هى طبع ملازم لهم وصفة من صفاتهم ويمهلهم فى الدنيا إلا أنه تعالى يتوعدهم فى الآخرة :

﴿ فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ﴾ [التوبة : ٦٩]

وظاهر أن الأخلاق المرذولة هى ثمرة للرياء والنفاق والاغترار والعجب والحقد والحسد وأن على رأس سوء الخلق الشرك الأكبر إذ هو دليل على ظلم النفس ووقوعها فى ضلال مبين .

وفى المجتمعات الحديثة تعبد بعضها المادة ، وتفلسف بعضها أخلاقها على أساس القوة وتحدد غايتها فى المنفعة أو فى أخلاق الأنانية واللذة وعبادة الدرهم والدينار ، ولقد كثرت المذاهب اللاأخلاقية التى تدعو إلى فلسفات اللذة كما نجدها عند بنثام والفلسفة البرجماتية التى تزعمها وليم جميس والتى تؤمن بالمنفعة الشخصية والمصلحة الذاتية فحسب .

ولقد ذكر القرآن فحوى هذه المذاهب اللاأخلاقية قبل أن توجد بألف وأربعمائة سنة وبين تهافت دعاويها وعقم مزاعمها وضرب الأمثلة بأصحاب هذه الأخلاق المرذولة مثل قارون الذى جمع مالاً وعدده وقال :

﴿ إنما أوتيته على علم عندى ﴾ [القصص : ٧٨] .

كما ذكر الله تعالى قصة صاحب الجنتين الذى ظن أن ما أنعم الله به عليه لن يبيد أبدا أو أنه إذا رجع لربه فسيجد خيراً مما عنده ، ونسى أن الله تعالى لا ينعم إلا على القوم الأتقياء المؤمنين :

﴿ وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها ﴾ [الكهف : ٤٢] .

يعالج إذن القرآن الكريم كما يعالج الهدى النبوى موضوع الأخلاق المحموده منها والمرذولة ، ويبين دعاوى الذين يستمتعون بأخلاقهم السيئة فى حياتهم الدنيا ، ويبين أن ذلك لفترة مؤقتة فى الحياة الدنيا وأما فى الآخرة فليس لهم فيها نصيب .

ويؤكد الرسول على الشقاوة والتعاسة التى يعيش فيها عباد الشهوات واللذات والأموال فيقول صلى الله عليه وسلم :

« تعس عبد الدرهم » .

ويتبين من الآيات القرآنية والهدى النبوى أن الإسلام وضع المنهج الأخلاقى الواجب الاتباع فى الحياة الدنيا ، وأنه ترسم للإنسان سبل الحق للفوز بالأمن والسعادة فى الآخرة وذلك بحسن الخلق والتمسك بمكارم الأخلاق والاقتداء بالرسول الكريم والبعد عن البغضاء والعدوان .

وهذه المصادر الأخلاقية لا تحتاج منا إلى التفلسف والجدل والحجاج فهى مناهج أخلاقية ظاهرة للعيان تَجُبُّ كل النظريات الأخلاقية القديم منها والحديث ، وتتفوق على النظريات البشرية والمذاهب الإنسانية التى تتغير فى كل زمان ومكان فتجعل ما كان بالأمس القريب محرما حلالا طيبا ، وما كان غير مقبول قديما معقولا مقبولا .

ثالثاً : التشريـــع :

يحدد الله فى محكم آياته دستور الأمة ومنهجها وشرعتها الواجب على المسلمين العمل به فى الحياة الدنيا ، ولا يمكن الاعتداد بالقول بأن القرآن الكريم والسنة المحمدية غير كافيين للتطبيق فى الحالات الجزئية وفى الظروف البيئية المختلفة .

﴿ أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا ﴾ [الأنعام : ١١٤]

﴿ شرع لكم الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ﴾ [الشورى : ١٣]

فلله الحكم وغير حكمه تعالى لا يعول عليه ولا يعتد به لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ،

فإذا قاد الإنسان غرور عقله وحاول أن يقنن من عندياته نظم الحكم وصاغ قوانين وضعية ليتطاول بها على حكم الله ، فإن حكم الله هو النافذ ، وإن أمهل الذين خرجوا عن حكمه تعالى فى الدنيا ، فإنه سيحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا يعملون .

يأمر الله تعالى حكام المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها أن يطبقوا حكمه لأنه يمثل كمال العدل ومقتضى الرحمة ويحل ما يعن لهم فى الدنيا من قضايا ومشكلات وما يشجر بينهم من خلافات وخصومات يقول تعالى :

﴿ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ﴾ [المائدة : ٥٠]

﴿ أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾ [التين : ٨]

ونظام الحكم فى الإسلام يستند إلى قاعدة الشورى :

﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى : ٣٨] ، ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ [آل عمران : ١٥٩]

ويختلف نظام الشورى الإسلامى عن النظامين الديمقراطى والاشتراكى ، إذ إن النظام الإسلامى يخضع الشورى لأهل الحل والعقد أى العلماء المتخصصين فى كل فرع من فروع المعرفة إذ هم وحدهم الذين يستطيعون – بناء على الكتاب والسنة – أن يفتوا فى حل القضايا والمشكلات التى تهم الأمة الإسلامية ويأخذوا بسفينتها إلى بر الأمان . .

يقول تعالى :

﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ [الجاثية : ١٨]

أما فى النظام الديمقراطى ، فإن القوانين والنظم تستن بحسب رأى الأغلبية ، من عامة الناس وخاصتهم وربما غلبت عليهم الأهواء وتحيزوا لآرائهم الخاطئة فيظلمون أنفسهم ويظلمون الناس .

أما فى النظام الاشتراكى ، فإنما ترتكز قوانينه على حكم العامة من الناس وهم طبقة العمال والفلاحين وهم غير متخصصين فى العلوم المختلفة ، الأمر الذى يجعل حفنة قليلة من الحكام هى وحدها التى تقنن القواعد القانونية وتضع النظم حسب مزاجها لتوطد بها كراسيها فى الحكم .

إذا كان هناك بعض التشابه بين النظام الإسلامى والنظام الديمقراطى والاشتراكى ، إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً عميقاً بين النظام الإسلامى والنظامين الآخرين .

إذ إن التشريع الإسلامى قد وضعه فاطر السموات والأرض الذى لا تبديل لكلماته ولا تحويل لسنته ولا تغيير لشرعته ، فإذا قرر التشريع الإسلامى أن الزنا بكل صوره يعد من الفواحش ،لذلك يتوجب إقامة الحد على فاعله ، فإن أى حاكم إسلامى لا يستطيع أن يبدل هذا الحكم ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالربا وقتل النفس بغير حق وقطع الطريق والسرقة .

لكن نجد بعض المجتمعات فى « الدول الديمقراطية والاشتراكية » تغير قوانينها وتبدل وتعدل بنودها وتضع تقنينات جديدة ، تجعل ما كان بالأمس محظوراً من المباحات ، وما كان بالأمس القريب مباحاً جريمة يعاقب عليها القانون .

ففى بعض الدول الديمقراطية تخفف عقوبة قاتل النفس بغير حق من الإعدام إلى إيداعه إحدي المصحات العلاجية بدعوى أنه ما ارتكب هذه الجريمة إلا فى ظروف نفسية مرضية ، ويزعم أصحاب الديمقراطية أن الحرية الشخصية الفردية هى المنطق الأساسى الذى به يقنن القوانين وقد أثمرت هذه الحرية الفوضوية قواعد قانونية تبيح العلاقات غير المشروعة ليس بين الجنسين فحسب بل أيضاً بالنسبة للجنس الواحد ، فأشاعت هذه القوانين الانحلال الخلقى ونشرت الفساد والإفساد فى الأرض لذلك فإن القواعد الأساسية فى حكم الله يجب ألا تمس فى أى زمان أو مكان ومهما كانت الظروف والملابسات :

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ [المائدة : ٤٧]

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ [المائدة : ٤٥]

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ [المائدة : ٤٤]

فالمؤمن المسلم يدعو لحكم الله وحكم الرسول الذى أرسله الله تعالى نبياً ورسولاً وحكماً ، وهو لا ينطق عن الهوى إنما بوحى من الله وعلم من لدنه تعالى :

﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ﴾ [النور : ٥١]

وليست قواعد القرآن جامدة كما يتقول بعض الخاطئين فى الإسلام والحاقدين عليه ، بل على النقيض من ذلك تماماً إذ إن قواعد القرآن مرنة وصالحة للتطبيق تمتد لتشمل الناس جميعاً فى جميع الظروف والأمكنة والأزمان ، إذ هى تتميز بقابليتها للتطبيق وتترك لأهل الحل والعقد الإفتاء والاجتهاد فيما لم ينص عليه صراحة بحسب مصلحة المسلمين ، لكن ذلك فيما يختص بالجزئيات والفروع أما الأصول فلا اجتهاد فيها ولا تعديل أو تغيير .

ومن هذا يتضح أن المصدرين الأولين لدستور الأمة ومنهجها وشرعتها هما القرآن الكريم والسنة ولا مجال بعد ذلك للقول بأن قواعد القرآن عامة وأن السنة النبوية دخلت فيها أحاديث موضوعة أو مكذوبة .

* * *

الهوامش

(١) تراث الإنسانية ، مجلد ٣ (ص ٤٩٠ - ٤٩٢) .

(٢) العلم والإيمان فى الإسلام . دراسات بالقيروان ١٩٧٦ - وزارة الشئون الثقافية - تونس .

(٣) راجع العلم والإيمان فى الإسلام - دراسات فى ندوة المولد النبوى بالقيروان عام ١٩٧٦ وبحث (ص ٣١) .

(٤) ذكره البخارى والحديث عن عبد الله بن عمر .

(٥) حديث أبى هريرة وذكره الشيخان فى « اللؤلؤ والمرجان » .

(٦) للمزيد الرجوع إلى كتابى المؤلف ١ - نحو تربية إسلامية . ٢ - نحو الأخلاق الإسلامية .

(٧) ابن عساكر والسيوطى فى الجامع .

* * *

الطـــريق إلـــى
تطويـر مناهـج الدراسـات الإسلاميـة
فـى جـامعـاتنا

د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة

الطريق إلى
تطوير مناهج الدراسات الإسلامية
في جامعاتنا

مقدمة :

أعتقد من جانبى بأننا الآن وأكثر من أى وقت مضى ، فى أمس الحاجة إلى تطوير المناهج والدراسات الفلسفية ، ليس فى جامعاتنا المصرية فقط ، بل فى سائر الجامعات العربية والإسلامية .

لابد أن نضع فى اعتبارنا أن العالم يتحرك من حولنا بسرعة رهيبة ونحن الآن أقرب إلى السكون . إن جامعاتنا إذا كانت تعد أساساً مؤسسات اجتماعية ، أى داخل المجتمع ، فلابد إذن أن يحدث نوع من التفاعل بين ما يدور فيها ، وما يدور فى المجتمع .

إننا إذا تحدثنا عن منظور إسلامى متكامل فلا فائدة من هذا المنظور إلا إذا كان قائماً على العلم ، قائماً على العقل ، إن مما يؤسف له أن الجوانب الدينية التى نجدها بصورة أو بأخرى فى هذا المنهج أو ذاك فى مناهجنا الدراسية فى جامعاتنا ، تعد جوانب متباعدة عن العلم تارة ، وعن العقل تارة أخرى ، وهذا هو الذى أدى بمناهجنا الحالية أن تكون فى واد ،

والأبعاد العلمية والعقلية فى واد آخر .

لابد أن نضع فى اعتبارنا أن ما يعنيه رجال الدين من لفظة العلم ، يختلف اختلافاً جذرياً عن المقصود الحقيقى والصحيح من العلم . لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه من الضرورى أن نحذف من مناهجنا كل مايؤدى إلى السخرية من العلم ، السخرية من الحضارة . إن الحضارة الأوروبية وهى تعد من أعظم الحضارات الإنسانية ، لا نجد داخل جامعاتها منهجاً واحداً فيه السخرية من العلم أو السخرية من الحضارة ، أما فى مناهجنا فكم نجد فيها من جوانب قد تؤدى إلى انتشار الخرافة .

ينبغى علينا إذا سعينا إلى المنظور الإسلامى المتكامل ، ألا ننظر إلى التراث نظرة تقديس . فالتراث صنعه بشر وقد نجد فيه بعض الأخطاء . ينبغى أن نتجاوز التراث بمعنى أن نقوم بعملية انتقاء واختيار ولا نظل فى حالة وقوف وثبات عند التراث . إن زماننا الآن غير زمان أجدادنا . وإذا قمنا بتحليل ودراسة كل كتب التراث فى مجال ، كمجال العلم على سبيل المثال ، فإن هذه الكتب كلها قد لا تساعدنا فى اختراع أبسط أنواع المخترعات البشرية ، لأن أساس العلم الآن ، غير أساس العلم فى الماضى . واجبنا إذن أن نسعى إلى تطوير مناهجنا فى مجال الفلسفة على ضوء منظور إسلامى متكامل ولكن بشرط أن يقوم هذا المنظور على نقد التراث ، على تقديس العقل الذى يعد أشرف ما فى الإنسان ، على التنبيه إلى بعض الأخطاء التى نجدها فى بعض كتب التراث . يبدو لنا إذن أن مناهج الدراسات الإسلامية فى جامعاتنا العربية الإسلامية ، تحتاج إلى كثير من التعديلات ، ومنها تعديلات جوهرية وذلك حتى يمكن أن تكون وسيلة لخدمة مجتمعنا الإسلامى العربى .

وسنحاول فى هذه الدراسة الموجزة التركيز بصفة خاصة على مناهج الفكر الفلسفى الإسلامى ، وبيان مدى ملاءمتها لمجتمعنا الإسلامى مع عرض بعض الاقتراحات التى يمكن أن تؤدى إلى تطوير هذه المناهج ، تطويرًا نحو الأفضل والأكمل .

ونود أن نشير إلى أن علماء التربية على اتفاق فى أن المنهج يعد وسيلة لا غاية . ومن هذا المنطلق يجب أن يكون تصورنا لأي منهج من المناهج المختلفة المتعددة ، ومن هذه المناهج المناهج الخاصة بالفكر الفلسفى الإسلامى .

ومما لا شك فيه أن أهم غاية من غايات التعليم والتربية هى إعداد الفرد للحياة فى حاضرها ومستقبلها وتنمية قدراته على مواجهة مشكلاتها والمساهمة النافعة فيها .

وإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الجوانب والاعتبارات ، فإننا نعتقد أن المناهج الحالية فى حاجة إلى الكثير من التعديلات والتطويرات والتغييرات ، بحيث تكون نابعة أساساً من كيفية تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه مجتمعنا الإسلامى ، وذلك حتى لا تكون مناهج الدراسات الإسلامية بمعزل عن واقعنا الإسلامى المعاصر ، بل ينبغى أن تواكب تيارات العصر وتدفعنا دفعاً إلى التمسك بالقيم الروحية الإسلامية الخلاقة ، وما أعظمها من قيم ، وإذا تمسكنا بهذه القيم الروحية ، فإن مجتمعنا الإسلامى سيتقدم خطوات إلى الأمام . إننا نشكو من انصراف شبابنا عن الدين بما فيه من قيم خلاقة ، وأعتقد أن المناهج الحالية للدراسات الإسلامية فى جامعاتنا العربية ، تتحمل جزءًا من المسئولية بالنسبة لهذا الجانب . لقد أتيح لى الاطلاع على أكثر المناهج الدراسية فى مدارسنا وجامعاتنا العربية ، وقد وجدت أنه من الضرورى القيام بكثير من التعديلات التى تعد كما أشرت سابقاً تعديلات جوهرية وجذرية .

وسنعرض فيما يلى لمجموعة من الاقتراحات الخاصة بهذه المناهج ، مناهج الفكر الفلسفى الإسلامى ، وستتضح لنا مواضع القصور فى أكثر المناهج الحالية بجامعاتنا .

أولاً : المحور هو الدين :

يجب أن يكون المحور هو الدين فنحن نعيش فى مجتمع إسلامى يقدس الدين وإذا قلنا إن المناهج يجب أن تكون غير منفصلة عن واقعنا وعن مجتمعنا ، فينبغى إذن أن تكون نقطة الانطلاق فى مناهج الدراسات الإسلامية ، هى الدين ، بحيث تكون هذه المناهج مصبوغة صبغة دينية . ليس هذا فحسب ، بل يجب أن تكون دينية إسلامية فعلاً قلباً وقالباً . وإذا تم هذا ، فإننا نكون فعلاً قد فرقنا ، وفرقنا بدقة بين طبيعة هذه المناهج ، وطبيعة مناهج أخرى ، أو على الأقل نكون قد ميزنا بين مناهج تدرس فى مجتمع إسلامى ، ومناهج تدرس فى مجتمعات غير إسلامية .

ونستطيع أن ندلل على ذلك بأمثلة لا حصر لها ، ومنها على سبيل المثال ، أن علم الكلام يدرس فى المجتمعات الإسلامية ، وقد نجد مناهج علم الكلام تدرس فى مجتمعات أخرى غير إسلامية ، كأوربا مثلاً . ولكننا لا نجد فرقاً بارزاً حتى الآن بين مناهج علم الكلام التى تدرس فى مجتمعاتنا الإسلامية ، ومناهج علم الكلام التى تدرس عن طريق مستشرقين فى مجتمعات أوربية . ولذلك فإننى أقترح أن تكون هذه المناهج مواكبة لواقعنا ومجتمعنا الإسلامى ، وبذلك نجد أنها غير معزولة عن حياتنا فى مجتمعاتنا العربية الإسلامية .

وما يقال عن علم الكلام ، يمكن أن يقال بصورة أو بأخرى على مناهج الفلسفة

الإسلامية ، ومناهج التصوف . إن الدارس لطبيعة هذه المناهج بالصورة الحالية ، يجد إلى حد كبير أنها فى واد ، وواقعنا الإسلامى فى واد آخر ، ولابد أن تتحقق الصلة بين الجانبين ، جانب المناهج من جهة ، وجانب مجتمعنا الإسلامى من جهة أخرى ، نظراً لأن المناهج – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – ينبغى أن تكون وسيلة لا غاية . إننا إذا نظرنا إلى هذه المناهج كغاية ، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون معزولة عن تيارات حياتنا الإسلامية الروحية ، وعن مجتمعنا الإسلامى ، علينا إذن أن نوجه أنظارنا دائماً إلى حياتنا الإسلامية ولا يصح أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية بعيدة عن الواقع . إن اتجاه التعليم قديماً هو البعد عن دنيا الواقع ، مجرد عرض نظريات مجردة ، أما الآن فإنه لابد من الربط ، والربط بدقة بين النظر والعمل ، بين الأفكار المجردة وواقعنا الذى نعيشه . لقد كان الغزالى على صواب حينما بين لنا فى كتابه إحياء علوم الدين وهو بصدد دراسة المجال الخلقى ، أن الأخلاق لا تعد مجرد نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل هى عمل وسلوك .

ثانياً : الرجوع إلى الماضى وربطه بالحاضر :

يمكن القول بأن الجانب الذى سبق أن أشرنا إليه ، يرتبط به جانب آخر وهو أن المتأمل فى طبيعة المناهج الحالية ، يجد أنها لا تعنى كثيراً بالرجوع إلى الماضى ، وربط هذا الماضى بالحاضر .

إننا إذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كثيرة ومنها على سبيل المثال ، قضية الأصالة والمعاصرة ، وقضية التراث ، فينبغى إذن أن نرجع إلى ماضينا ونستلهم منه القيم الروحية الخلاقة والعظمى حتى تكون معينة لنا على وقف تيار الحياة المادية ، وما قد يؤدى إليه هذا التيار من التقليل من أهمية القيم الروحية والخلقية .

ينبغى علينا أن نربط ماضينا بحاضرنا . إن حضارة أية أمة من الأمم تعتمد على ما فى هذه الحضارة من قيم روحية خلاقة . وهذه القيم يمكن أن نجدها إذا رجعنا إلى تراثنا الإسلامى المجيد ، وربطنا بين هذا التراث وحاضرنا ، وذلك حتى يكون ذلك معينا لنا على خلق حياة أفضل ، حياة نستظل فيها بظل الإسلام ، وما أعظم ما فيه من قيم تعد ثرية ثراء لا حد له فى مجال الروح والوجدان والعقل .

ثالثاً : توثيق الصلة بين مناهج الدراسات الإسلامية مؤسساتنا الدينية :

هذا جانب ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا دائماً ؛ فالتربية ترتبط بالمجتمع وليس من المعقول أن نجد مناهج إسلامية ونجد مؤسسات دينية إسلامية ، ومع ذلك ورغم أن كلا منهما يهدف

إلى خدمة الدين ، إلا أننا قد نجد أحياناً أن ما يدرس فى مناهجنا الإسلامية ، يعد بعيد الصلة عن ما يدور فى مؤسساتنا الدينية . فإذا كان الفرد منا يلجأ إلى المؤسسات الدينية يلتمس فيها الطاقة الروحية والغذاء الروحى ، فيجب أن تكون المناهج بالتالى محققة وساعية نحو هذا الجانب الروحى ، بمعنى أن الهدف منها ، ينبغى أن يكون معيناً للفرد على الالتزام بالجانب الروحى .

رابعاً : الخلافات الجدلية :

يبدو لى أنه من الضرورى حصر الخلافات الجدلية الكلامية فى أضيق نطاق . فالدارس لمناهج التربية الإسلامية الآن ، يجد أنها قد تهتم إلى حد كبيز بالوقوف كثيراً عند الخلافات الجدلية بين مذاهب الفرق الإسلامية المتعددة حتى أصبح الدارس يرى أن هذه الخلافات الجدلية تعد غاية فى حد ذاتها . وليس من المعقول ولا من المناسب إطلاقاً ، أن نقف عند حدود هذه الخلافات الجدلية ، بل يجب حصر هذه الخلافات كما قلنا فى أضيق نطاق والانتقال منها بعد ذلك إلى الغاية الرئيسية وهى أن نجد فرداً ملتزماً بالمبادىء الجوهرية للدين . فالجامعات أولاً وأخيراً مؤسسات اجتماعية ولا يعقل إطلاقاً أن يكون الهدف الرئيسى وراء أى منهج من مناهج الدراسات الإسلامية ، هو مجرد إثارة هذه الخلافات الجدلية ، بل اللفظية أحياناً .

خامساً : تنمية الجانب النقدى عند الدارس :

ينبغى أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية مؤدية إلى تنمية الجانب النقدى عند الدارس . صحيح أننا قد نجد فى بعضها ما قد يؤدى إلى هذا الجانب ولكننى أعتقد أن هذا لا يكفى ، وإلا فكيف نفسر عدم إدراك بعض الشباب لما فى الآراء الهدامة من خطأ وتضليل . وإننا إذا نمينا الجانب النقدى ، فستتوافر لدى الدارس القدرة على نقد ما يراه من آراء باطلة وعدم الوقوع أسيراً لبريقها . إن العالم تسوده الآن آراء باطلة وهدامة ويجب علينا أن ننمى لدى شبابنا المسلم ، القدرة على التحليل والموازنة والاجتهاد . وفى اعتقادي أننا إذا اهتممنا بهذه الجوانب ، فسوف نجد أن شباب المستقبل سيكون أفضل من شباب اليوم . سنجد أن الشباب توفرت لديه القدرة على الرد على الآراء التى تعد بعيدة تماماً عن مجتمعنا الإسلامى ولا تعبر عنه .

سادساً : علم أصول الفقه :

يبدو لى أن هذا العلم إذا اهتممنا به أكثر من الاهتمام الحالى ، فإن ذلك سيكون معيناً لنا على إقامة تصور جديد لمناهج الفكر الإسلامى ، إذ أنه فى الغالب يدرس حالياً كمجال

منفصل عن المجالات الأخرى التى تدخل فى دائرة الفكر الإسلامى . وإذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن يكون محور مناهج الدراسات الإسلامية هو الدين ، فينبغى إذن الإهتمام بهذا العلم – علم أصول الفقه – أكثر من الاهتمام الحالى ، وعدم النظر إليه كدائرة منفصلة عن غيرها من الدوائر التى تمثل الفكر الإسلامى .

سابعاً : دور العقيدة فى المجتمع :

ينبغى علينا التركيز على بيان أثر العقيدة على المجتمع وعلى سلوك الأفراد الذين يعيشون فى هذا المجتمع . ويمكن أن نجد على ذلك أمثلة وأدلة كثيرة من خلال دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية . إذ ينبغى أن يعرف الدارس الأثر الاجتماعى للعقيدة وكيف يؤدى الالتزام بالعقيدة الدينية الإسلامية إلى علاج كثير من المشكلات الاجتماعية .

ثامناً : الجانب العلمى :

إذا كنا قد أشرنا إلى ضرورة الربط بين مناهج الدراسات الإسلامية ، وواقعنا الذى نحياه ، فإنه لابد إذن من التمسك بالجانب العلمى . وأعتقد أننا لو التزمنا بهذا الجانب العلمى ، فإن هذا سوف لا يؤدى إلى ما نراه الآن من الفصل بين الجانب الروحى والجانب الحضارى المادى . يجب استبعاد كل ما قد يؤدى إلى الاعتقاد بالخرافات والوقوف منها موقفاً نقديا . إننا لو فعلنا هذا من خلال مناهج كثيرة ، فإنه سيؤدى إلى القضاء على ما يتوهمه البعض من الفصل بين الدين والدنيا .

تاسعاً : الجانب العقلى :

هذا الجانب يرتبط بالجانب السابق ، ونعنى به أنه من الضرورى الاعتماد على التفسيرات العقلية بحيث تكون تلك التفسيرات مدعمة للجانب العلمى . إننا فى أشد الحاجة إلى هذا الجانب حتى ينظر الدارس إلى تراثه الدينى نظرة إكبار وإجلال واحترام . فلو رجعنا إلى بعض كتب التراث ، لوجدنا أن بها أحياناً تفسيرات غير عقلية ؛ بل بعيدة عن واقعنا الذى نحياه ، ولا يمكن أن تكون مؤدية إلى مجتمع أفضل . ولنا فى أسلافنا قدوة حسنة . لقد تمسك أسلافنا بالعقل وذلك حين نادوا بالاجتهاد . إننا من خلال مناهج التفسير ومناهج العقيدة الإسلامية ، ومناهج الدراسات الإسلامية عامة ، يمكننا التمييز بين ما يعتمد على العقل وما لا يعتمد عليه . ولو ركزنا على هذا الجانب تركيزاً كبيراً فإننا نكون قد أعدنا ثقة شبابنا وطلابنا بتراثهم العظيم الخالد .

ونستطيع من خلال مناهج الفكر الإسلامى المتعددة ، أن ننمى هذا الجانب العقلى وأقترح على سبيل المثال حين نقوم بدراسة أفكار اعتمدت على الجانب العقلى ، إبراز المجهود الذى بذله القائلون بهذه الأفكار ومدى حاجة مجتمعاتنا الإسلامية إلى هذه الأفكار بحيث نبرز لهم أن مجتمعاتنا الإسلامية ستأخذ فى التقدم إذا تمسكت بهذه الأفكار ، وأن شيوع الأفكار الخرافية واللاعقلية سيؤدى على العكس من ذلك إلى تأخر مجتمعاتنا الإسلامية . ولا نعدم فى مناهجنا الحالية الكثير من المواضع التى يمكن أن تكون مجالاً للتمسك بالجانب العقلى كعلم أصول الفقه والعقيدة الإسلامية ومذاهب التفسير الإسلامى .

عاشراً : المثل العليـــا :

يبدو لى أنه من الواجب الربط بين المناهج التى تهتم بالدراسات الإسلامية من قريب أو من بعيد ، بحيث يكون التعاون بين هذه المناهج معيناً لنا على تحديد المثل العليا التى ينبغى أن نتمسك بها ونلتزم بها . لدينا مناهج كثيرة كمناهج الفكر الفلسفى ومناهج التاريخ الإسلامى وغيرها من المناهج، وعن طريق إيجاد نوع من الربط والتكامل بين هذه المناهج ، يمكن الاتفاق على مثل عليا يلتزم بها الدارسون ، وهى المثل العليا النابعة من الأخلاق الإسلامية . إن ما نفعله حالياً فى دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية هو مجرد تلقين الطلاب معلومات كثيرة، ولكن عن طريق تحديد المثل العليا التى يمكن الوصول إليها من دراسة منهج من مناهج الدراسات الإسلامية ، وعن طريق الربط بين كل منهج وآخر ، فإنه يكون بإمكاننا التوصل إلى أبعاد ومعالم الشخصية الإسلامية ، وذلك حتى تكون لنا شخصيتنا المميزة عن غيرها من الشخصيات الأخرى .

حادى عشر : إبراز دور الإسلام فى تقدم الشعوب :

هذا الجانب أعتقد أنه لا يقل أهمية عن الجوانب الأخرى . إننا من خلال مناهج كثيرة سواء ما تعلق منها بالفكر الفلسفى الإسلامى ، أم بجوانب أخرى ، نستطيع التركيز على بيان دور الإسلام فى تقدم الشعوب وما قام به من دور لنهضة هذه الشعوب ، الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية ، الشعوب العربية ، والشعوب غير العربية ، كالأوربية مثلاً . هذا كله يؤدى إلى أن يتمكن الدارسون والطلاب من استمرار ثقتهم بتعاليم الإسلام وتمسكهم بها دواماً نظراً لأننا نركز باستمرار على أثر الإسلام فى بناء المجتمعات والأفراد . إن ما يغلب على المناهج الحالية هو مجرد العرض أكثر من عنايتها بتتبع الدور الذى يؤديه الدين والتمسك به فى مجال تقدم الشعوب .

وما يقال عن هذا الجانب ، يقال عن جانب آخر مرتبط به وهو بيان أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية . إن هذا يعد كفيلاً ببيان مدى الجهد الذى قام به مفكرو الإسلام وعلماء الإسلام . ومن خلال المناهج الحالية يمكن التركيز على ذلك . من خلال المناهج الخاصة بتاريخ العلوم عند العرب وتاريخ مفكرى الإسلام يمكننا تحقيق هذا الجانب .

والواقع أنه توجد مقترحات كثيرة تتعلق بكيفية تطوير مناهج الدراسات الإسلامية فى مدارسنا وجامعاتنا ، ولكن قد يكون فى النقاط التى أشرنا إليها بإيجاز ما يساعدنا على إحداث التطور بصورة جذرية .

إننا فى عالم تسوده العديد من التغيرات والتطورات وذلك بحثا نحو الأفضل والأحسن . فلماذا إذن نظل بالنسبة لمناهجنا فى حالة سكون وثبات ؟ لابد أن نسعى بكل طاقتنا وقوتنا نحو تعديل مناهج الدراسات الإسلامية فى جامعاتنا، هذا التعديل الذى ينبغى أن يتم بناء على محاور دقيقة وبناءة .

والله هو الموفق للسداد

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية
ونصيب الفكر العلمي من التدريس العام

أ. د. أحمد فؤاد باشا

أستاذ الفيزياء – كلية العلوم – جامعة القاهرة

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية
ونصيب الفكر العلمى من التدريس العام

مقدمـــة .

علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية :

(أ) طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفه والدين .

(ب) العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية .

(جـ) الفلسفة الإسلامية والعلم المعاصر .

نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام :

(أ) دور التعليم العام فى تأصيل الفكر الإسلامى وتجديده .

(ب) الفكر العلمى وتجربة التدريس الفلسفى فى مصر

١ - إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى فى الفترة ١٩٥٣ - ١٩٨٨ .

٢ - إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى الحالى ٨٨/٨٩ .

خاتمـــة .

مقدمـــة :

إن العلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة الإسلامية بدهية لا يمكن إنكارها ولا تحتاج إلى برهان ، فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذى يحتضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرقى بعيداً عن العلم الذى يدعمه ويكثر من ثماره . لكن البدهيات هى التى كثيراً ما تتعرض من جانب الجاحدين لمحاولات الطمس والتشويه ، وتتعرض من جانب المعايشين لها والمتفقين عليها لحالة من انقطاع الوعى بها والنسيان لمدلولاتها وغاياتها . ومهما يكن من أمر الخلاف حول مجالات الفلسفة الإسلامية وطبيعة المشكلات التى تشغلها والأهداف التى تسعى لتحقيقها ، فإن علاقة العلم بالفكر الإسلامى عموماً يجب – فى رأينا – أن تحظى بالمزيد من اهتمام الباحثين لتأكيد أصالة الفكر العلمى الإسلامى من جهة ، ولتجديد هذا الفكر حتى يكون قادراً على استيعاب حركة العصر من جهة أخرى ، خصوصاً بعد أن تدخل العلم فى بناء الحياة المعاصرة بحيث لم يعد هناك أى نشاط إنسانى إلا ويعتمد على العلوم وتقنياتها فى تخطيطه وتطويره .

والدراسة الحالية تتناول هذه القضية الهامة فى جزئين رئيسيين هما :

أولاً : علاقة العلم بالفلسفة ، وهو جزء نظرى يهدف إلى فهم أعمق لطبيعة هذه العلاقة ، وتحليل أوضح للتحديات العلمية المعاصرة التى يواجهها الفكر الإسلامى فى ضوء ما تنبىء به نتائج الأبحاث الجارية من ثورة علمية مرتقبة يتهاوى تحت معاولها أساس الكثير من النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية السائدة ، ويطرأ بسببها تحول كبير على وعى الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم .

ثانياً : نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام ، وهو جزء تطبيقى يقدم تصوراً إسلامياً لطبيعة الموقف النظرى للمنهج المدرسى فى إطار الدور المطلوب من التعليم العام لتأصيل الفكر الإسلامى وتجديده ، ثم يعرض فى ضوء هذا الموقف لتحليل تجربة التدريس الفلسفى فى المرحلة الثانوية بمدارس جمهورية مصر العربية .

* * *

أولاً : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية

(أ) طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة والدين :

يحدثنا القرآن الكريم بأن العلم قرين الإنسان منذ خلقه الله تعالى ونفخ فيه من روحه ، وأن الله سبحانه وتعالى قد امتن على العباد بنعمة الخلق والإيجاد ، وامتن عليهم بتكريم آدم عليه السلام وتعظيم شأنه ، وشرفه على الملائكة بما اختصه من علم أسماء كل شئ دونهم ، ولا شك أن الإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع ، والنعمة على الآباء نعمة على الأبناء . قال تعالى فى كتابه الكريم : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يُفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون** ﴾ [سورة البقرة : ٣٠ - ٣٣] . وقد جاء فى التفسير أن الله تعالى علم آدم الأشياء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها . والحاصل أن الله تعالى أظهر فضل آدم للملائكة بتعليمه ما لم تعلمه الملائكة ، وخصه بالمعرفة التامة دونهم [(١)] .

والإنسان يولد فى هذه الأرض لا علم له بشئ من هذا الكون على الإطلاق ، فيدعوه الإسلام إلى العلم ويحثه على اكتساب المعرفة والاستفادة من تطبيقاتها وتقنياتها ، وسائله فى ذلك نعمة الحس ونعمة العقل ، وقبلهما توفيق الله وهدايته . قال تعالى : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ [النحل : ٧٨] .

لهذا لم يكن الإنسان فى أى مرحلة من مراحل تاريخه بعيداً عما يمكن اعتباره ممارسة لعملية التفكير واستخدامه فى التغلب على مصاعب البيئة التى كان يعيش فيها . وبمرور الزمن استطاع الإنسان بالفطرة والخبرة أن يصل تدريجياً إلى قدر من المعرفة العقلية أو العلمية أفاد منها فى التمييز بين الموجودات ومحاولة السيطرة على ما يحيط به . فهو عندما اهتدى إلى بعض الخواص فى إيقاد النار من تطاير الشرر الذى يحدثه احتكاك الأحجار بقوة نجده قد استخدم هذه النار للدفء ولطهو الطعام ولإنارة الكهوف التى سكنها . وعندما رأى الحجارة الكبيرة تحدث أثراً فى الأجسام والأشياء عند ارتطامها بها أو سقوطها عليه نجده قد تعامل معها بجرها

وعملها ليتخذ منها أدوات يستخدمها فى القطع والشق والثقب وصناعة الأسلحة البدائية التى يدافع بها عن نفسه . ولا ريب أن هذا النوع من التفكير فى تلك المرحلة البدائية كان ساذجاً وعفوياً ومشوباً بالأوهام والخرافات ، لكنه كان ضرورياً لمساعدة الإنسان على تفسير الظواهر التى يراها ويتعامل معها بعد أن لاحظ تجانس العالم الذى يعيش فيه واسترعى انتباهه الظواهر الطبيعية أمام عينيه . فكان مثلاً يرى أنه بحاجة إلى تفسير الحركة والحياة فى الأشياء ، وهداه خياله البدائى إلى أن يعزى الحركة إلى أرواح أو آلهة تجعل الشىء متحركاً ، قياساً على ما كان يراه فى الأحلام من أشياء تتحرك حركات خارجة عن المألوف له فى يقظته . ولذلك كان طبيعياً أن تتعدد الآلهة بالنسبة للإنسان البدائى بتعدد ظواهر الطبيعة ، إذ لم يكن قادراً على أن يفرق بين الحركة والحياة ، فكل ما هو متحرك أمام ناظريه ، كالشمس والكواكب والرياح والمياه والصخور المتساقطة من أعلى الجبل ، يعتبر فى رأيه حياً ، ومادام حياً فهو ذو نفس ، والنفس لا تتلاشى أثناء النوم ولا بعد وفاة الجسد بدليل رؤية الحالم للموتى ، فهى إذن من طبيعة علوية أو إلهية .

ومن هنا نشأ الدين الوثنى فى المجتمعات البدائية ليؤدى مهمة عقلية تتفق ومستوى تفكير الإنسان البدائى للإجابة على كل ما يخفى عليه فهمه من مظاهر الكون وما يخرج على التجانس الذى اعتقده فيه . ونشأت بذلك التفسيرات الخرافية التى تعتمد على الخيال وحده فى إعطاء الإنسان صورة معرفية عن الكون . لكن الإنسان ما لبث أن تكونت لديه بعض المعارف والتصورات عن ظواهر الطبيعة المرتبطة بحياته وحاجاته واستطاع أن يرقى إلى حد المعرفة الحقيقية ، ففطن إلى عجز الأوثان عن تقديم حلول مقنعة يقبلها عقله ، وكشف وراء الفوضى غير المفهومة نظاماً وانسجاماً فى الكون ، وأدى ذلك إلى رفض القول بنزوات الآلهة وتعددها وإلى الاتجاه نحو الوحدانية . وهنا وجد الإنسان نفسه على أعتاب التاريخ . وانبثقت الفلسفة فى تفكيره للتعبير عن شعور العقل بعد ارتقائه بالقدرة على تقديم إجابات وحلول مقنعة لمشاكل الوجود والفكر . وبعد أن كثرت المعلومات وتشعبت الموضوعات التى خاض فيها الفلاسفة ، استقل كل موضوع بمجاله متخذاً صورة العلم ، مثلما استقلت الفلسفة عن الدين الوثنى ، واتخذ كل فرع من فروع المعرفة البشرية اتجاهاً مميزاً له موضوعه ومنهجه وغايته . وعلى هذا النحو نشأت الفلسفة لتنظر إلى الكلى المعقول فيما وراء الجزئيات المحسوسة ، ونشأت العلوم مع الفلسفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الارتباط بالواقع ، باعتباره موضوع النشاط الإنسانى اليومى ومصادر كل ضروريات الحياة البشرية . وتبلورت من هنا المعارف وتطبيقاتها مقومات الحضارات التى شرع الإنسان فى تشييدها على مراحل متعاقبة ومستوى الاستيعاب المعرفى

والتقنى للعلوم فى المرحلة التى تبلغها من تطورها[1].

ولا ينبغى أن يفهم مما ذكرناه أن الدين نشأ فى بادىء الأمر وثنياً ، وقام على المبالغة فى تقديس الأشياء والأشخاص ، ثم ارتقى شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى التصور الصحيح الذى يقوم على مبدأ التوحيد . ولكننا فى حقيقة الأمر ننتصر لرأى الكثيرين من الباحثين المتخصصين فى دراسة الأديان ، بأن الدين الصحيح الذى أوحى الله به للمصطفين من الأنبياء والرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم هو دين واحد فى أصله وجوهره المبنى على عقيدة التوحيد . قال تعالى : ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾ [سورة الشورى : ١٣] ، وقال جل شأنه : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] . كما أن الدين الصحيح أمر فطرى فى الإنسان ، أودعه الله فيه منذ أن خلقه : ﴿ **فطرة الله التى فطر الناس عليها** ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، ومعرفة الإنسان بخالقه معرفة فطرية ترجع إلى الميثاق أو العهد الذى أخذه الله على بنى آدم وهم فى مرحلة « الذر » ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا** ﴾ [الأعراف : ١٧٢] . وعلى ذلك فإن الرسالات الإلهية التى أوحى الله بها للأنبياء والمرسلين قد توالت لتصحيح الانحرافات التى وقعت من وقت لآخر فى تاريخ البشرية ، ولتطهير الدين من مظاهر الوثنية والانحراف عن الدين الصحيح التى كانت تطرأ عندما توشك رسالة أن تسلم الراية لغيرها[3] .

وعندما جاءت الرسالات السماوية الثلاث ، اليهودية والمسيحية والإسلام ، واجهت الفكر البشرى بقضية لازمة لا جدال فيها ، وهى أن ما جاء به الوحى فى الكتب المنزلة هو القول الفصل فى كل شئون الكون والحياة ، كل حسب حاجة البشر إليه عند تنزيله . ولكن هذا لا يمنع العقل من أن يفكر ويبحث لأنه سيتوصل فى النهاية إلى أن الحق هو ما قاله الله . ولذلك نشأت مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين التفكير والوحى ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين العلم والدين . وكان الدين الخاتم هو الإسلام الحنيف الذى جاء ليقود حركة الإنسانية كلها ويحقق الانسجام لجميع أنواع البلبلة التى وقعت فيها الديانات المحرفة والفلسفات الخابطة فى الظلام[4] .

طبقاً للخصائص المميزة لكل من التفكير العلمى والتفكير الفلسفى ، فإن النظريات الفلسفية القائمة على فروض ذاتية قوامها التأمل العقلى الخالص تختلف عن النظرية العلمية التى تؤكدها التجربة العملية . فقديماً كانت النظريات الفلسفية عن أصل الكون متعددة ومتباينة ، وكانت إحداها تقضى بأن العناصر الأساسية الموجودة فى الكون أربعة هى : الماء والهواء والتراب والنار . والعلم لم يستطع حتى الآن أن يتوصل إلى نظرية محددة عن أصل الكون ، لكنه أكد بما لا يحتمل الشك وجود ما يزيد عن مائة عنصر يمكن رؤيتها بالعين أو تحضيرها فى المعمل ، وأثبت أن الماء ليس عنصراً ولكنه يتكون من عنصرين هما الأكسجين والهيدروجين ، وأن الهواء والتراب يتكونان من عدة عناصر ، وأن النار ظاهرة حرارية . وهكذا نرى أن النظرية الفلسفية القائمة على فروض ذاتية تنتقل إلى مجال العلم بمجرد التأكد من حقيقتها وفق منهج علمى سليم . ولهذا فإن الفلسفة قد تخلت عن كثير من موضوعاتها بعد أن تدخل العلم وتوصل بشأنها إلى نظريات وحقائق ، ويمكن أن يقال نفس الشىء عن نظامى بطليموس وكوبرنيكوس للمجموعة الشمسية ، ونظريتى أرسطو وابن الهيثم فى الإبصار وغيرها .

(ب) العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية :

إذا كانت الفلسفة قد نشأت فى تفكير الإنسان بادىء ذى بدء لتكون إحدى صور حبه الغامر للحكمة وكشف العلل البعيدة لظواهر الواقع ، فإنها ظلت دائماً ، وحتى بعد استقلال باقى فروع المعرفة عنها ، تحتل مكانة خاصة فى التعبير عن درجة ارتقاء العقل البشرى من خلال تعبيرها عن نمو العلاقة بالتأثير المتبادل بين الذات الإنسانية والموجودات الكونية . وإذا سلمنا بصحة هذا المعنى ، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت تمثل قمة النشاط العقلى فى عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة التى شهد المنصفون من المؤرخين والمستشرقين بأثرها العظيم فى دفع مسيرة الحضارة الإنسانية إلى عصر النهضة الأوروبية الحديثة التى مهدت بدورها لقيام حضارة التكنولوجيا المعاصرة ، وفى هذا أقوى دليل على ارتباط العلم بالفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً متبادلاً . فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذى يحتضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرق بعيداً عن العلم الذى يدعمه ويكثر من ثماره . والواقع أن علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا . وتزخر الدراسات الفلسفية بقضايا علمية كثيرة ، كما تتعلق العلوم بمبادىء ونظريات فلسفية عديدة . ويعتبر

أبو بكر الرازى مثالاً لمجموعة العلماء الفلاسفة الذين يمارسون الطب فى المقام الأول بالتشخيص والعلاج ، معتمدين على المشاهدات والملاحظات ، والفلسفة عندهم وسيلة لبلوغ هذه الغاية . وكان الرازى فى طبه وفلسفته واثقاً من سلامة منهجه ، لا يتردد فى نقد من سبقوه لأن الفلسفة فى رأيه تأبى التسليم للأستاذ بغير حجة تقنع أو برهان يدفع(٥). كذلك كان الكندى عالماً فيلسوفاً ، يرى – كما رأى أفلاطون من قبل – أن تعلم الرياضيات ضرورى لتعلم الفلسفة(٦). وكان الحسن بن الهيثم مؤسس علم البصريات التجريبى مولعاً بالفلسفة ، فدرس كتب أرسطو وشرحها وعلق عليها ، وشارك الفارابى وابن ميمون فى الحملة على بعض آراء الرازى الفلسفية . وكان ابن سينا من الفلاسفة العلماء الذين درسوا العلم الطبيعى على أنه جزء من المعرفة لا غنى عنه ، واجتهدوا فى طلب العلم التجريبى بأسلوب منطقى . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب « القانون » فى الطب الذى يشار إليه على أنه نموذج رائد فى فن التأليف من ناحية التبويب وجودة العرض ومنطقية الترتيب ، وذلك بالمقارنة مع الكتب الطبية الحديثة . فالكتاب يبدأ بالتشريح ويثنى بعلم وظائف الأعضاء ويتبع ذلك بعلم طبائع الأمراض أو الباثولوجيا ، وأخيراً ينتهى بعلم العلاج . ولقد عرض ابن سينا نفسه مضمون هذا الكتاب ومنهجه فى مقدمة توضح محاولته تطبيق الفلسفة على النظريات الطبية ، وقال : « رأيت أن أتكلم أولاً فى الأمور العامة الكلية فى كلا قسمى الطب ، أعنى القسم النظرى والقسم العملى ، ثم بعد ذلك أتكلم فى كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم جزئياتها ، ثم بعد ذلك فى الأمراض الواقعة بعضو عضو :

أبتدىء أولاً بتشريح ذلك العضو ومنفعته ، ثم إذا فرغت من ذلك ابتدأت فى أكثر المواضع بالدلالة على كيفية حفظ صحته ، ثم دلّلت بالقول المطلق على كليات أمراضه وأسبابها وطرق الاستدلال عليها وطرق معالجتها بالقول الكلى .. فإذا فرغت من هذه الأمور أقبلت على الأمراض الجزئية ودلّلت أولاً فى أكثرها أيضاً على الحكم الكلى فى حده وأسبابه ودلائله . ثم خلصبت إلى الأحكام الجزئية ، ثم أعطيت القانون الكلى للمعالجة ، ثم نزلت إلى المعالجات الجزئية » واشتهر كتاب « القانون » هذا فى أوروبا شهرة عظيمة لدرجة أنه قيل عنه إنه كان الإنجيل الطبى لأطول فترة من الزمن ، فقد طبعت ترجمته كاملة إلى اللاتينية ست عشرة مرة فى الثلث الأخير من القرن الخامس عشر ، ثم أعيد طبعه عشرين مرة فى القرن السادس عشر(٧) .

من ناحية أخرى ، يمكن أن نلاحظ أن الحركات العلمية فى الإسلام سبقت الدراسات

الفلسفية ، فقد عني خالد بن يزيد الأموى فى عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم ، ودعا بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية أو القبطية . والمترجمون أنفسهم رواد فى البحث العلمى ، فحنين بن إسحق طبيب وثابت بن قرة رياضى . وظهرت بعض الجماعات التى مزجت بين العلم والفلسفة ، مثل إخوان الصفا الذين ظهروا فى النصف الأخير من القرن العاشر الميلادى ، وكانت رسائلهم – وجملتها ٥١ رسالة – نموذجاً من الثقافة العامة السائدة ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : رياضيات وطبيعيات وعقليات وإلهيات ، عدا الرسالة الحادية والخمسين التى تسمى « الجامعة » وهى توضح هدفهم وتجمل ما ورد فى الرسائل الأخرى[٨] .

ويمكن اعتبار هذه الجماعات أساساً وأصلاً لنشأة الجمعيات العلمية التى عرفتها أوروبا بعد ذلك ، وأصبح لها عظيم الأثر فى تقدم العلوم ونشر الأبحاث العلمية[٩] .

وليس أدل على عمق العلاقة بين العلم والفلسفة الإسلامية من وجود كل الخصائص المميزة لما عرف حديثاً باسم « فلسفة العلوم » ومناهج البحث العلمى ، ولكن من منظور إسلامى يؤكد منهجية الفكر العلمى الإسلامى وشموليته وعالميته ، ويضفى عليه من سمات الإسلام ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان[١٠] . ذلك لأن التصورات والمذاهب الوضعية التى يضعها البشر لأنفسهم – فى معزل عن هدى الله – تحتاج دائماً إلى التطور فى أصولها ، والتحور فى قواعدها ، والانقلاب أحياناً عليها كلها حين تضيق عن البشرية فى حجمها المتطور وفى حاجاتها المتطورة .. أما التصور الإسلامى – بربانيته – فهو يخالف فى أصل تكوينه وفى خصائصه تلك الفلسفات الوضعية ؛ لأن الذى وضعه يرى بلا حدود من الزمان والمكان ، ويعلم بلا عوائق من الجهل والقصور ، ويختار بلا تأثر من الشهوات والانفعالات ، ومن ثم يضع للكينونة البشرية كلها ، فى جميع أزمانها وأطوارها .. أصلاً ثابتاً تتطور هى فى حدوده وترتقى ، وتنمو وتتقدم دون أن تحتك بجدران هذا الإطار[١١] .

وتجدر الإشارة هنا إلى حقيقة هامة يغفلها كثير من علماء المناهج وفلاسفة العلم مؤداها أن المنهج العلمى السليم إسلامى المصدر والبنية والغاية ، وأن إسلاميته حقيقة منطقية وضرورة واقعية[١٢] . ومن ثم فإنه لا يصح أن ينسب هذا المنهج الإسلامى فى اكتشافه إلى عالم بعينه كما هو الحال بالنسبة لأرسطو وبيكون وستيوارت مل وغيرهم ، بل يجب التركيز على مقدرة علماء الحضارة الإسلامية على استيعابه وتطبيقه كل فى مجال اهتمامه مثل جابر بن حيان فى الكيمياء والحسن بن الهيثم فى البصريات وأبى الريحان البيرونى فى الجيولوجيا وغيرهم . وفى

هذه الحقيقة الهامة يكمن السبب فى نجاح هذا المنهج الإسلامى ومواكبته لحركة التقدم العلمى التى حثت عليها آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، وحررتها من القيود والأوهام المعوقة للكشف والإبداع قبل أن يقول بها بيكون ومل بعدة قرون . فقد دعت تعاليم الإسلام إلى محاربة التنجيم والتنبؤ العشوائى والتعصب للعرف والعرق وحذرت من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات(١٣) .

والآن ، ربما ينشأ تساؤل عن السبب الكامن وراء كل هذه المبررات للتدليل على وجود علاقة قوية بين العلم والفلسفة الإسلامية ، رغم أن هذه العلاقة فى نظر الكثيرين تعتبر بديهة منطقية لا تحتاج إلى برهان ولا يمكن إنكارها . لكن البدهيات هى التى كثيراً ما تتعرض من جانب الغير لمحاولات الطمس والتشويه ، وتتعرض من جانب أصحابها لحالة من انقطاع الوعى بها والنسيان لغاياتها الأصلية . وليس أدل على ذلك من محاولات التشكيك فى وجود « فلسفة إسلامية » أصلاً ، سواء من قِبل بعض المفكرين الإسلاميين أنفسهم أو من قِبل بعض المستشرقين وعلماء التاريخ الغربيين(١٤) .

وأيا ما كان الأمر فى شأن اختلاف الدارسين حول نشأة الفلسفة الإسلامية ومجالاتها وطبيعة المشكلات التى تشغلها والأهداف التى تسعى لتحقيقها ، فإن علاقة العلم بالفكر الإسلامى عموماً يجب – فى رأينا – أن تأتى فى مقدمة الموضوعات التى تحتاج إلى المزيد من اهتمام الباحثين لتأكيد أصالة الفكر الإسلامى من جهة ، ولتجديد هذا الفكر حتى يكون قادراً على استيعاب حركة العصر من جهة أخرى ، خصوصاً بعد أن تدخل العلم فى بناء الحياة المعاصرة بحيث لم يعد هناك أى نشاط إنسانى إلا ويعتمد على العلوم وتقنياتها فى تخطيطه وتطوره والإسراع بإيقاع حركته .

(جـ) الفلسفة الإسلامية والعلم المعاصر :

لا شك فى أن العلم بتطبيقاته وتقنياته يلعب دوراً أساسياً فى حياة الأفراد والمجتمعات ، ويسهم إسهاماً مباشراً فى رسم تصورات الإنسان عن الكون والعالم الذى يعيش فيه ، بل إنه أصبح سمة أساسية من سمات الثقافة المعاصرة . ومن يستقرىء تاريخ العلم والحضارة يمكنه ملاحظة أثر التطور العلمى والتقنى على مناهج التفكير وطبيعة التحول فى مختلف ضروب النشاط الإنسانى إذا ما قارن بين حدود عالم الإنسان منذ كان يقدح حجر الصوان لاستخراج الشرر إلى أن وصل إلى تفجير الطاقة من الذرة والنواة . وهل التقنية فى حقيقتها إلا ذلك الجزء التطبيقى من العلم الذى يعمق ويوسع أدوات ووسائل التحصيل المعرفى ، ومن ثم فإنها

بهذا المعنى تصبح مباشرة فى نفس الإنسان ووعيه وتجربته ، وتفرض ظلها على أنماط العلاقات والسلوك بين الأفراد والمجتمعات[١٥] . إن الأبحاث والدراسات المستقبلية تنبىء عن ثورة علمية مرتقبة يتهاوى تحت معاولها أساس الكثير من النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية السائدة ، ويطرأ بسببها تحول كبير على وعى الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم اللذين كلما أوغل فيهما علماً ومعرفة ازدادا أمامه عمقاً واتساعاً .

ولقد بلغت الصورة الراهنة للواقع العلمى والتقنى درجة من التعقيد يستحيل معها على باحث واحد تحليلها فى دراسة واحدة . ذلك لأنها فى أحد جوانبها مثلاً تمتد من أصغر الجسيمات الأولية فى عالم الذرة ونواتها إلى أكبر المجرات الكونية فى عالم الفضاء المتناهى . ويكاد يمتزج البحث فى هذه المجالات بميادين أخرى على نفس المستوى من الخطورة والأهمية تشمل تقنيات الليزر والحساب الآلى والذكاء الاصطناعى والهندسة الوراثية والاتصالات والطاقة وسباق التسلح فى الميادين البيولوجية والكيميائية والنووية وغيرها . وتدلنا الأبحاث الجارية حالياً فى مختلف فروع العلم على أننا نعيش مرحلة جديدة من التفكير العلمى والتقنى المرتبط بمفاهيم ميتافيزيقية أحياناً مثل التحكم فى عمر الأجسام المتحركة عن طريق سرعتها ، والحديث عن الأبعاد الخفية للزمان والمكان ، وفكرة الخلق من العدم وحقيقة أصل الكون وتمدده وغيرها[١٦] . ويكفى أن نشير إلى ما شهدته أبحاث الفضاء الكونى فى العقدين الأخيرين من تطور كبير أدى بأصحاب النزعة العلمية المتطرفة — على الصعيد الفكرى — أن يشرعوا فى الترغيب لما يشبه الاعتقاد بأن الفضاء الخارجى هو الموطن الطبيعى للبشر[١٧] .

وإذا كان سكان الكرة الأرضية ينقسمون الآن إلى شمال قوى متقدم وجنوب ضعيف متخلف ، فإن الإدراك الواعى لطبيعة التطورات التى تحدث فى كل ميادين العلم المعاصر من شأنه أن يساعد على تقييم موضوعى لتلك الفجوة الواسعة بين سكان الكوكب الواحد . كما أن التوصيف الأمين لهذا الواقع العلمى والتقنى يعتبر — فى رأينا — مقدمة ضرورية للتفكير فى الخروج من مستنقع التخلف والإسهام فى إعداد عقليات علمية قادرة على المشاركة فى ميادين الابتكار والإبداع . وبطبيعة الحال سوف تختلف طرائق التناول باختلاف الوجهات الفلسفية المطروحة فى ساحات الفكر المعاصر على تعددها وتباينها ، حيث يطمع كل فريق إلى أن يجعل من تصوره أساساً لإيمان اجتماعى جديد يكون بمثابة دين إنسانى يهدى إلى الحقيقة كاملة . وهنا تبرز من جديد حاجة البشرية الماسة إلى المنهج الإسلامى الذى ينقذها من متاهة الحيرة بين نظريات الحقيقة ومشكلات المعرفة كما تراها الفلسفات الوضعية المتصارعة . فالحقيقة التى ينبغى معرفتها ليست هى ما يضعه الفلاسفة اتفاقاً أو اختلافاً ، ولكنها الحقيقة

البناءة المرتبطة بالعلم وبالواقع ، وهى أيضاً الحقيقة الهادفة إلى اليقين المرتبط بالصدق وبالعقيدة[18].

ويكون التحدى الحقيقى الذى يواجه الفكر الإسلامى فى هذا العصر هو قدرته على تقديم إجابات شافية لكل ما تسفر عنه تطورات العلوم وتقنياتها ، وذلك من خلال صياغة جديدة لفلسفتنا الإسلامية تأخذ فى اعتبارها لغة العلم وتحدياته ، وتسهم فى بناء الحضارة المعاصرة بنصيب يتناسب مع مجد الأمة الإسلامية ومكانتها المرموقة فى تاريخ العلم والحضارة . عندئذ فقط يبطل زعم المذاهب العنصرية التى يرى أصحابها أن المسلمين يعجزون عن إنتاج فلسفة خاصة ، وأن الفلسفة نتاج خاص يتطلب صفات عقلية مغروسة جنسياً أو عرقياً ، ولا يتمتع بها غير الآريين أصحاب الحضارة الغربية .

من ناحية أخرى ، يزيد من أهمية الدعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة أنها – فى رأينا – تحتل مكان الصدارة من العلوم المؤهلة لسدّ الفجوة الواسعة بين العلم والإنسان ، ويعوّل عليها أكثر من غيرها ، فى درء الأخطار التى تهدد وحدة الثقافة النظرية والعملية وتكامل المعرفة والفكر الإنسانيين . ذلك أن الواقع الثقافى على مستوى العالم أجمع ، وفى العالم العربى والإسلامى بصورة خاصة ، يعانى من أزمة الفصل التام تقريباً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، أو بين الثقافة العلمية وثقافة الإنسانيات ، وهو ما يسميه البعض بأزمة «الثقافتين»[19]. فالمشتغلون بالعلوم الصرفة وتقنياتها لا يقرأون الإنسانيات ولا يفهمونها ، والمتخصصون فى العلوم الإنسانية يتحاشون الاقتراب من عالم الرياضيات الفسيح ، ولا يتابعون تطور العلم ومفاهيمه . لكن تطور الحياة المعاصرة وتشابك جميع عناصرها يؤكدان على ضرورة السعى إلى إقامة الجسور بين مختلف فروع المعرفة البشرية مهما تباينت مجالات اهتمامها الجزئية .

ومن المنطقى أن يقودنا هذا السياق الذى عرضناه إلى طرح ما نعتقد بأنه يمثل نقطة البدء الحقيقية فى إصلاح العطب الذى أصاب الأمة الإسلامية فى فكرها وفلسفتها ، وأودى بها فى غياهب التخلف والتبعية ، وذلك بتبادل الرأى والحوار حول أسس تكوين العقلية الإسلامية المعاصرة وترشيدها من خلال بلورة نظرية عامة للعلم والتقنية يستعين بها المسلمون على تغيير واقعهم وتطويره فى إطار من التصور الإسلامى المستنير[20].

ثانيـاً : نصيب الفكر العلمى من التدريس الفلسفى العام

(أ) دور التعليم العام فى تأصيل الفكر الإسلامى وتجديده :

يدلنا استقراء الآثار الحضارية على أن الإنسان إنما خرج إلى نور التاريخ بعد أن غدا قادراً على التفكير وأصبح مدركاً لأهمية العلم ومواصلة التحصيل المعرفى فى صنع التقدم وفهم المزيد من أسرار الكون والحياة ، ومن ثم كانت بداية مشواره الطويل نحو تشييد الحضارات المتعاقبة التى جاءت ثمرة لتطور التفكير وإبداعات العقل فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى ، وإذا كانت المعرفة فى حد ذاتها تمثل لدى الإنسان حاجة عقلية ملحة تدفعه دفعاً إلى التماس الحقيقة فى كل مظهر من مظاهر الوجود ، فإنها فى نفس الوقت تستمد قيمتها من حصيلة مردودها للمجتمع البشرى . وتتوقف هذه الحصيلة بطبيعة الحال على درجة استيعاب الإنسان لعلوم عصره ، وحسن استخدامه لها وفق مقومات ثقافته ومنهج تفكيره ، وفى إطار القيم والمعايير والضوابط التى يرتضيها المجتمع أساساً لتوجيه السلوك ورسم خطى التقدم والرقى .

من هنا أدركت المجتمعات المتقدمة ، أو التى تسعى بوعى وإصرار نحو التقدم والمدنية جوهر العلاقة الوثيقة بين تنمية الإنسان حضارياً وبين انتمائه فكرياً وعقائدياً . وأيقنت هذه المجتمعات أن الدعامة الأساسية فى تحقيق نهضتها ومواصلة تقدمها يجب أن تقوم على تأصيل ثقافتها وتعزيز قيمها بما يجعل سلوك الفرد فيها متوافقاً مع الإطار الفكرى الذى يحكم حركتها ويحدد أهدافها . وعادة ما يقع العبء الأكبر فى هذا الصدد على عاتق المؤسسات التربوية والتعليمية التى تضطلع بتدريس مناهج محددة فى مراحل التعليم العام يكون لها أكبر الأثر فى تكوين ثقافة المتعلمين وتزويدهم بأساسيات المعرفة وأنماط الفهم التى تجعلهم قادرين على بناء ما تبقى من حياتهم (٢١) .

هذا هو ما تأخذ به دول كثيرة فى أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية على حد سواء ، وفى اليابان والصين وكوريا وإسرائيل وغيرها ، بصرف النظر عن مدى نضج وصواب المذاهب الفلسفية أو الاتجاهات الفكرية المطروحة فى هذا المجتمع أو ذاك .

وتخضع العملية التعليمية ، حتى فى أكثر الدول تقدماً ، للفحص والمراجعة بصورة مستمرة بغرض الاستزادة من مواطن القوة والتخلص من مواطن الضعف والوقوف على المستوى الحقيقى لكفاية الأداء والقدرة على بلوغ الأهداف مع الحفاظ على الجمع بين تحديث الثقافة

الذاتية وتأصيلها فى نفوس النشء . ويكفى أن نسوق مثلاً على ذلك ما جاء فى ديباجة التقرير النهائى للجنة تقييم مؤسسات التعليم النظامى فى الولايات المتحدة الأمريكية من أنه :

« لو قامت (قوة معادية) بفرض أداء تعليمى قليل الجودة على الشعب الأمريكى لاعتبر ذلك مدعاة للحرب ، ولكن ذلك يحدث الآن من خلالنا نحن الذين سمحنا به . لقد بددنا هذه المكاسب التى حصلنا عليها فى رفع مستوى التحصيل التعليمى لطلابنا بعد التحدى الذى واجهناه بإطلاق القمر الصناعى (سبوتنيك)[22] أن هذا التدنى فى قبول تلك المستويات من التعليم عمل بلا تفكير وعملية نزع لسلاح التعليم »[23]. وعندما يقترح هتشنجر ، أحد أعلام التربية الأمريكيين تصوراً لإصلاح التعليم يقضى باعتبار المدرسة الثانوية المخطط لها بعناية فائقة فى أوروبا مثالاً يجب أن يحتذى فى أمريكا ، فإنه يواجه باعتراضات على أساس أن هذا التصور لا يلبى حاجات طلاب التعليم العام فى أمريكا من الأقليات التى تنتمى إلى أصول مختلفة ، ولذا فهو لا يخدم مواقع العمل فى الثقافة الأمريكية المعاصرة التى تتسم بالتقدم العلمى والتقنى ، فضلاً عن أنه يعكس ظلال الثقافة الغربية بوجه عام ويحرم الأمريكيين من التعرف على ثقافات الأمم التى تؤدى فيها أمريكا دوراً ما ، قلّ أو كبر[24].

وإذا انتقلنا الآن إلى استعراض سريع لواقع التعليم فى الأمة العربية والإسلامية فإن النشرات الإحصائية توضح لنا أن جهداً ملحوظاً يبذل فى تعميم التعليم وتوسيع رقعة انتشاره ، لكن الدراسات التحليلية والتقويمية تؤكد لنا – مع الواقع الملموس – أن هذا التطور الكمى لا يواكبه تطور نوعى يفى باحتياجات الأمة ويقيلها من عثرتها ، وأن الفجوة واسعة جداً بين الهدف والتطبيق[25]. وتعزى الدراسات العالمية المقارنة هذا العجز الذى يصيب نظام التعليم العام فى دول العالم الثالث عموماً إلى أن كثيراً من الدول النامية قد غدت معرضاً عالمياً كبيراً لأشتات من النماذج والفلسفات التعليمية الوافدة من كل أنحاء العالم الصناعى ، وأنها تحاول تطبيقها كما هى ، أو مرتدية شعارات التجديد والتطوير ، فى بيئة تختلف عن بيئاتها الأصلية[26].

يتضح مما سبق أن فلسفة التعليم العام التى تأخذ بها مجتمعات العالم المتقدم ، وتتلخص فى اعتباره أهم أداة لتأصيل الهوية الثقافية وتحديثها ، تكاد تكون غائبة منهجاً وتطبيقاً فى أغلب مجتمعات العالم الإسلامى ، حتى وإن كانت هدفاً ينص عليه فى الاستراتيجيات وفى توصيات الندوات والمؤتمرات .

أما غياب المنهج العلمى السليم فى فلسفة التعليم العام فيمكن أن نستدل عليه مما يغمر ساحة الفكر العربى والإسلامى من الجدل والنقاش حول جدوى المفاضلة أو التوفيق بين ثنائيات الألفاظ والصيغ التى تطرح من حين لآخر ، مثل الأصالة والمعاصرة والتجديد والتقليد والإبداع والاتباع والمعقول واللامعقول والتحديث والتغريب والإسلامية والعلمانية وغيرها . إذ كيف يمكن الاتفاق على منهج محدد الخطوات والغايات فى وسط ثقافى باهت الهوية لا يزال فى حاجة إلى اسم ونسب . إن الحوار بين المفكرين لا يزال مستمراً فى سبيل إقرار أبسط مبادىء التفكير العلمى الذى من شأنه أن يصنع التقدم ، فى حين أن التقدم نفسه عند الآخرين يركب الآن صاروخا ومكوك فضاء ويسافر نحو الشمس والقمر والكواكب البعيدة !!. وأما عن غياب التطبيق السليم لأهداف التعليم العام فيكفى أن يشهد عليه ما نراه من كون تدريس مادة « التربية الإسلامية » أمراً ثانوياً أو هامشاً ، وأن يأتى تقويمها – على أحسن الفروض – فى مستوى واحد مع التربية الموسيقية والتربية الرياضية والتربية الفنية وغيرها ، فينظر إليها الطلاب على أنها من قبيل « تحصيل الحاصل » .

وإذا ما أردنا إذن أن نستفيد من تجارب المجتمعات المتقدمة فى اعتبار التعليم العام أداة لتأكيد الهوية الثقافية وتجديدها ، يكون علينا أن نعول على ثقافتنا الإسلامية وليس على ثقافة الغير ، وننطلق من التصورات والمعتقدات والقيم التى يؤمن بها أبناء أمتنا الإسلامية لتكون زادهم الحقيقى فى العمل والكفاح من أجل حياة أفضل . ويقينى أن هذا ما يجب أن يمثل حجر الزاوية فى فكر الصحوة الإسلامية المعاصرة التى تؤمن بدور العلم فى صنع التقدم وتدعو إلى الأخذ به بنية ومنهجا ، على أن يبدأ الإصلاح بإعادة نظر شاملة وفورية فى جميع المناهج الدراسية لتنقيتها من أى مفاهيم غير إسلامية وإعادة صياغتها بعد تحديد أهدافها ومحتواها وأساليب تدريسها وتعلمها وعملية تقويمها فى ضوء التصور الإسلامى المستند إلى كتاب الله الكريم وسنة نبيه الأمين . إن ثقافتنا الذاتية وفلسفتنا الإسلامية قد احتضنتا حضارة زاهرة من أطول الحضارات التى عرفها التاريخ الإنسانى ، ولاتزالان قادرتين على ابتعاث حضارة جديدة إذا ما أدركنا الحاجة الماسة إلى إحياء تراثنا الإسلامى وتنقيته وتوسيع دائرته وترشيد العقول المفكرة به فى إطار الإلمام الواعى بدقائق الواقع المعاش وباتجاهات الفكر العالمى وفلسفاته التقليدية والمعاصرة .

والموضوع على هذا النحو متصل فى جانبه التربوى بمعانى التربية الإسلامية وغاياتها فى كل أوجه نشاطها . فالتعليم فى أية أمة من الأمم – بحكم بنائه وتوجيهه – يمثل الوجه الأهم من أوجه التربية والجزء الأعظم من قوتها الدافعة ، والوسيلة المثلى لضمان بلوغ غاياتها .

ويتفق المفكرون الإسلاميون وعلماء التربية الإسلامية(٢٧) على أن غاية التربية الإسلامية العليا هي بلوغ الكمال الإنسانى لأن الإسلام نفسه يمثل بلوغ الكمال الدينى ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ [سورة المائدة : ٣] ويأتى فى مقدمة خصائص الكمال الإنسانى الذى تنشده التربية الإسلامية إعداد الإنسان الصالح العابد لله حق عبادته والجدير بحمل الأمانة والبحث عن الحقيقة وإعمار الحياة فى الأرض .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل ما يتعلق بغايات التربية الإسلامية فى تنشئة الشخصية الإسلامية المتكاملة التى تفهم معنى عبادة الله بأنها أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر ، وتنطلق فى تفكيرها وأعمالها من مسلمة التوحيد الإسلامى الذى يعمق فى الإنسان معنى الربانية كأساس لكل خصائص التصور الإسلامى فى تحقيق المنهج الإلهى على الأرض ، ولكن يجب إيضاح أن التربية الإسلامية والتعليم هما من مهمة النبوة التى كلف بأدائها سيد المرسلين ، مصداقاً لقوله سبحانه وتعالى : ﴿ يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ [سورة آل عمران : ١٦٤] ، وقول رسوله الأمين : « إن الله بعثنى معلماً ميسراً »(٢٨). على أن التحصيل المعرفى وتجديده وتطوره يتم تحقيقه على أكمل وجه إذا ما كان فى كنف الإيمان الصادق بالرب الخالق ، امتثالاً للأمر الإلهى فى قوله تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ [العلق : ١] ، إذ لا يمكن أن تبدأ آخر الرسالات السماوية لبنى آدم على هذه الأرض بهذه الآية الكريمة إلا إذا كانت تمثل بالفعل الأساس السليم لبناء المعرفة الإنسانية ، تماماً مثلما تمثل الخلية الحية وحدة بناء الكائن الحى . بل إن معنى الآية الكريمة قد تتسع دلالته اللفظية وتمتد لتشمل كل ما يأتيه الإنسان فى الجانب الإيجابى ، وكل ما يدعه فى الجانب السلبى ، مجرداً فى الأسباب والغايات لله الخالق سبحانه وتعالى(٢٩). وعندما نقول إن تأكيد المنهج الإسلامى هو الأساس فى تكوين العقلية الإسلامية القادرة على الإبداع والتقدم ، فإن هذا لا يعنى عدم مقدرة غير المؤمنين على تحصيل العلم ، فالله سبحانه وتعالى جعل البحث فى الكون وعلومه متاحاً لكل البشر حتى يواصلوا إعمار الأرض ، لكن الذين يفتقدون منطق التوحيد الإسلامى لا يستطيعون مواصلة الترقى فى السلم المعرفى إلى غايته القصوى بإدراك الحقيقة المطلقة وجوهر العلاقة بين الله والإنسان والكون ، ومن ثم فهم لا يستثمرون كل ثمار المعرفة التى حصلوها ، وكثيراً ما يسيئون استخدامها فى غير موضعها . ولنا فى أسلافنا الذين تربوا على الإسلام أسوة حسنة لأنهم أدركوا أن الاهتمام بالعلم قضية تعبدية بالدرجة الأولى ، وليست مجرد الحصول على شىء من القوة الغاشمة أو التسلط الظالم

فى هذه الدنيا[٣٠].

وإذا ما قبلنا ذلك التوضيح لواقع التعليم العام فى العالم العربى والإسلامى فإننا لن نجد صعوبة فى الوقوف على السبب الحقيقى لتخلف الأمة الإسلامية وتدهور مستوى التعليم فى مدارسها وجامعاتها ، على كثرتها ووفرة إمكاناتها . لن يكون لهذا التعليم دور مؤثر فى ابتعاث النهضة الحضارية المنشودة إلا إذا تحددت أهدافه فى « تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديدها فى ضوء المعانى الربانية لغايات التربية الإسلامية » ، وإلا إذا استحدث صيغة جديدة للتطوير والإصلاح تستند فى سياستها إلى المنهج الإسلامى القويم وتؤمن بدور العلم والتقنية فى ربط المجتمع الإسلامى بواقع الحياة المعاصرة . وهذا يتطلب فى المقام الأول إسهام العلماء والمفكرين الإسلاميين فى مختلف التخصصات المعرفية للوصول إلى تصور واضح ومتكامل لأسلمة نظام التعليم العام وصياغة نظرية ومنهجية إسلامية عملية للتربية الإسلامية فى الأساليب والوسائل المطلوبة لبناء المدرسة العملية الإسلامية المتميزة ، على أن يكون البدء بأسلمة المناهج الدراسية طريقاً إلى وحدة المعرفة الإسلامية فى التعليم وبناء الشخصية الإسلامية المعاصرة[٣١]. عندئذ فقط ينكسر حاجز الجمود فيما يمكن أن يسمى بنظام التعليم السلمى ، وتزول حالة التشاؤم واللاجدوى من ثقافة مستسلمة ، وتنتقل الأمة إلى وضع جديد، يحدوها الأمل والتفاؤل بنهضة حضارية جديدة تحقق إرادة الله فى ترقية الحياة على الأرض ، وترسى قواعد المنهج الإلهى الذى يتناسق مع الناموس الكونى العام .

(ب) الفكر العلمى وتجربة التدريس الفلسفى فى مصر :

١ - مدى إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى فى الفترة ١٩٥٣ - ١٩٨٨ .

ننتقل الآن إلى محاولة استكشاف مدى التطابق والاتساق بين الفكر الإسلامى وتطبيقه فى سياسة التعليم العام ، وذلك من خلال جزئية محددة تتعلق بنصيب العلم والفكر العلمى فى تجربة التدريس الفلسفى فى المرحلة الثانوية من التعليم العام بمصر . وأهمية اختيار مادة الفلسفة بالذات فى هذه المرحلة من التعليم دون غيرها تكمن فى قدرتها على تقديم إجابات مقنعة لكثير من التساؤلات الفكرية التى تشغل أذهان الشباب حول قضايا جوهرية فى الحياة وإذا ما أحسن اختيار المنهج الفلسفى بما يتناسب مع القدرة العقلية لهؤلاء الشباب فى هذه المرحلة الهامة من عمرهم ، فإن هذا يسهم إلى حد كبير فى بلورة توجههم الفكرى وتعميق المفاهيم والقيم التى يراد لهم أن تتشربها نفوسهم وعقولهم[٣٢]. وأما عن دور العلم والفكر العلمى فى هذا المجال فهو ضرورة تتطلبها روح العصر وظروف الواقع ومتطلبات النهضة

الحضارية . ونظراً لما تتميز به الفلسفة من فكر نظرى وما تمتلكه من مفاهيم مجردة فإنها تساعد - إذا ما أريد لها ذلك - على أن يأخذ التلاميذ بالمنهج العلمى وتتكون لديهم اتجاهات إيجابية نحو العلم والعلماء . وحتى إذا لم يواصلوا تعليمهم بعد ذلك ، أو أنستهم شواغل الحياة العملية مادة الموضوع العلمى الذى درسوه ، يبقى لهم منهج النظر وأسلوب التفكير المنهجى الذى تتطلب استخدامه طبيعة العصر فى شتى مجالات الحياة . والتفكير العلمى فوق كل هذا مطلب إسلامى تتغياه التربية الإسلامية ، باعتباره الأساس فى تكوين العقلية الإسلامية وبناء شخصية الإنسان المسلم ، حثت عليه آيات القرآن الكريم ودعت إليه الأحاديث النبوية الشريفة ، ومارسه المسلمون الأوائل فى كنف الإيمان بالخالق الواحد ، فصنعوا به ومنه حضارة زاهرة تزهو على كل الحضارات .

وإذا ما سلمنا باعتبار هذا الذى فصلناه سابقاً يمكن أن يكون تصوراً إسلامياً مقبولاً لطبيعة الموقف النظرى الذى يجب مراعاته عند بناء المنهج المدرسى ، فإن مشكلة هذه الجزئية من الدراسة تتحدد فى الإجابة عن السؤال التالى :-

ما مدى اتفاق أو اختلاف منهج تدريس الفلسفة للثانوية العامة فى مصر بالنسبة للتصور الإسلامى الذى حددناه لطبيعة الموقف النظرى للمنهج المدرسى ؟

والإجابة على هذا السؤال لن نبدأها من فراغ ، فقد سبق أن تناولت إحدى الدراسات التربوية[٣٣] موضوع تدريس الفلسفة فى مصر لطلاب المرحلة الثانوية من خلال مناقشة ثلاثة نصوص فى الفلسفة على مدى ثلاثين عاماً هى :

١ - كتاب « دروس فى تاريخ الفلسفة » لطلاب السنة التوجيهية ، تأليف د . إبراهيم مدكور ، ويوسف كرم ، طبعة ١٩٥٣ .

٢ - كتاب « الفلسفة » ، تأليف د . سعيد إسماعيل على ، للصف الثالث الثانوى ، القسم الأدبى ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣ - كتاب « مسائل فلسفية » للصف الثالث الأدبى ، تأليف د . زكى نجيب محمود وآخرين ، القاهرة ١٩٨١ .

ولقد تبين لنا من تلك الدراسة أن الباحث كان يهدف إلى أن يقدم تحليلاً داخلياً لهذه النصوص الثلاثة منهجياً وأبستمولوجياً من خلال القيام بدراستها دراسة مقارنة فيما بينها فى سياق الوضع السياسى والاجتماعى السائد فى كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث ، ولكن ضيق المجال على حد زعمه - لم يسمح بدراسة تفصيلية لتلك العناصر فى النصوص الثلاثة ، واكتفى بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامة[٣٤]. ولهذا جاءت تلك

الدراسة فى مجملها مبتسرة ، فضلاً عن أنها فى تناولها للموقف النظرى الذى حددته لنقد النصوص الفلسفية اعتمدت على الجانب أو المدخل الأيديولوجى فى المقام الأول دون الأخذ فى الحسبان مختلف جوانب الموقف النظرى للمنهج المدرسى والمتمثلة فى كيفية معالجة المعرفة فى ميدان الفلسفة بشكل يخدم كلاً من المتعلم والمجتمع معاً(٣٥) .

وقد انتهت الدراسة إلى اعتبار ما جاء فى الكتاب الأول جنوحا إلى الجانب الروحى وتشكيكاً فى الجانب العلمى وتشويهاً للجانب المادى ، ووصل الأمر إلى مستوى تغييب بعض الحقائق الفلسفية تدعيماً لهذا الجنوح الروحى ، ووقف عرض تاريخ الفلسفة عرضاً كلاسيكياً عند كانط ولم يتعده .

وحصل الكتاب الثانى على بعض الثناء النسبى حيث أوضحت الدراسة اختياره لثلاث مشاكل ذات دلالة هى : مشكلة الشك واليقين ، ومشكلة الحرية الإنسانية ، ومشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرجماتيون والماديون . وأوضحت الدراسة أن الكتاب يغلب عليه البعد القومى ويستند فى حكمه على مختلف المشاكل الفلسفية إلى ميثاق العمل الوطنى الذى صدر فى مصر عام ١٩٦٢ .

أما الكتاب الثالث فقد وصفته الدراسة بأنه تميز بالتناول التعليمى المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية ، والجمع بين منهجى الكتابين السابقين ، أى التاريخ وعرض المسائل الأساسية . وأوضحت الدراسة أن الكتاب تجنب الدخول فى الإشكال النظرى ، وهو من مهام الفلسفة ، وتجاهل أثر ذلك على منهج التفكير عند الطلاب . كما أظهرت الدراسة تحيز الكتاب إلى المذهب البرجماتى ووصفه بأنه « منهج مرن وليس محدوداً ويصلح تطبيقه فى الفلسفات المختلفة »(٣٦) ، واعتبرت هذه دعوة ضمنية إلى التعميم الشامل للفلسفة البرجمانية . وفى تعليق للمؤلف الرئيسى لهذا الكتاب على تلك الآراء ذكر أنه أعد خطة الكتاب بسرعة البرق وأن الكتاب لم يحسن عرضه ، ووافق الأستاذ العالم على نقده ، لكنه اعترض على هجومه بسبب النظريات الاجتماعية التى يقول بها وقال : هذا هوس ، ووصفه بأنه متسلط عليه فكرة مسبقة ، واستعاذ بالله ممن تركبهم أفكار مسبقة(٣٧) .

وأيا ما كان الأمر ، فإننا نتفق مع ما جاء فى هذه الدراسة من وصف مشترك للنصوص الثلاثة ، يجمع بينها أنها جاءت فى أغلب الأحيان ذات طابع توفيقى ، إما بين الدين والفلسفة

كما فى الكتاب الأول ، وإما بين الدين والقومية وبقية المذاهب الفلسفية (باستثناء الفلسفة المثالية) كما فى الكتاب الثانى ، وإما بين الإسلامية والعربية والبرجماتية التبشيرية كما فى الكتاب الثالث . وهذه السمة التوفيقية تلقى بظلالها على النصوص الثلاثة وتجعلها بعيدة ، بدرجات متفاوتة ، عن التصور الإسلامى للموقف النظرى الذى حددناه للمنهج المدرسى فى مادة الفلسفة ، وخاصة فيما يتعلق بتأصيل غاية التربية الإسلامية الأسمى والتركيز على منهج التفكير العلمى انطلاقاً من المبادىء الإسلامية واحتكاماً إليها وسمواً بها .

٢ - مدى إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى الحالى ٨٨/٨٩ :

الكتاب الحالى بعنوان « الفلسفة ومشكلات الإنسان » للصف الثالث الثانوى (أدبى) .[٣٨]

يبدأ الكتاب بصورة الغلاف لوجه الفيلسوف اليونانى « أفلاطون » بريشة فنان عصر النهضة رافائيل . ويعالج فى فصوله المختلفة أربع مشكلات أساسية ذات دلالة هامة فى المجتمع الحديث هى :

أولاً : مشكلة التفكير الفلسفى وارتباطه بالإنسان والمجتمع .

ثانياً : مشكلة الشك واليقين .

ثالثاً : مشكلة الحرية الفردية .

رابعاً : مشكلة الإلزام الخلقى .

وإنى أعترف منذ البداية أن الدخول فى مجال النقد عموماً عملية صعبة ومعقدة لما تتضمنه من زوايا عديدة متشابكة ، لكنى سأقصر عرض وجهة نظرى على ما يتصل من الموضوع بمجال اهتمامى بالفكر العلمى عموماً ، والفكر العلمى الإسلامى على وجه الخصوص . وإذا ما حاولنا مناقشة المحتوى المعرفى لهذا الكتاب من هذه الزاوية ، وفى ضوء الموقف النظرى الإسلامى للمنهج المدرسى على نحو ما فصلناه آنفا ، ونحدده الآن فى السؤال : ما مدى اتفاق أو اختلاف منهج تدريس الفلسفة الحالى للثانوية العامة فى مصر مع إسلامية الموقف النظرى للمنهج المدرسى ؟

فإن الإجابة نوجزها فى النقاط الآتية :

١ - فى الباب الأول ركز الكتاب فى معالجته لمشكلة التفكير على التفكير الفلسفى فقط وارتباطه بالإنسان والمجتمع ، ولم يفسح مكاناً مناسباً لخصائص التفكير العلمى السليم باعتباره مطلباً إسلامياً فى المقام الأول ، ومنهجاً ضرورياً ملازماً للإنسان ، وخاصة فى عصر يشكل

العلم فيه عاملاً حاسماً فى رسم صورة المجتمع . والقرآن الكريم يحث فى كثير من آياته على جعل الإيمان لحمة فى نسيج محكم سداه علوم الكون والحياة(٣٩). وأبسط قواعد التعليم تقتضى أن يتعرف الطلاب على الفروق المميزة بين سمات المعرفة العلمية والتقنية وخصائص التفكير الفلسفى ، مع الوقوف على حدود وجدوى كل منها ، وفهم جوهر المفاهيم الأساسية وتطورها مع النمو المعرفى .

وعندما ضرب المثل بظاهرة « البرق والرعد » كمثال توضيحى لتنوع واختلاف أساليب التفكير لم يراع النواحى المميزة لمنهجية التفكير العلمى فى تفسير الظاهرة ، كما أن التعليل العلمى للظاهرة جاء موجزاً وصيغ بأسلوب غير دقيق ، ولم تتضمن قائمة المراجع لهذا الباب أى كتاب علمى يرجع إليه الطالب . بل إن الطالب يعرف من قراءته العامة أو من زميله فى القسم العلمى أن النشاط الكهربى داخل السحب ينشأ عنه حدوث تفريغات كهربية بين جزءين من السحاب الواحد ، أو بين السحاب والأرض أو بين سحابين مختلفين ، تظهر على صورة شرارات هائلة ، تعرف بالبرق وتستنفد فى ذلك كميات ضخمة من الطاقة الكهربية ، تؤدى إلى كثير من التدمير والتخريب إذا كان التفريغ بين السحاب والأرض . أما كل ما أورده الكتاب لتفسير هذه الظاهرة فهو جملة غير مفيدة علميا وخلع عليها صفة القانون العلمى الذى يعزى الظاهرة إلى التقاء «الموجات الكهربائية بعضها مع البعض الآخر فى الجو»(٤٠).

وفى رأيى أن هذا الباب كان فرصة مناسبة للإفاضة فى خصائص الأسلوب الدينى والعلمى ، وتعويد الطالب على اكتشاف خصائص كل منها ، طبعاً بالإضافة إلى الأسلوب الفلسفى ، كما أن موضوعات هذا الباب أقرب موضوعات الفلسفة إلى مستوى تفكير الطالب فى هذه المرحلة من عمره ، والتركيز على تأكيد وتأصيل المفاهيم الفكرية الأساسية يفيد كثيراً فى تشكيل العقلية العلمية لدى الطلاب .

ومن ناحية أخرى ، قطعت العلوم المعاصرة ، وبخاصة علم الفيزياء وعلم الفلك والميكانيكا السماوية وأبحاث الفضاء والكمبيوتر شوطاً كبيراً فى البحث فى قضايا معنوية كانت من قبل حكراً على ميدان الفلسفة ، مثل البحث فى أصل الكون وأصل الحياة وغيرهما ، وأصبح ما يسمى بالميتافيزيقا الفيزيائية وصفاً ينطبق على الأبعاد الخفية وأصغر الجسيمات الأولية داخل النواة كما ينطبق على أبعد المجرات التى تسبح فى فضاء الكون السحيق . وأوحى هذا التحليل الجديد لمادة الكون بأن الفاصل بين ما هو « مادى » وما هو « لا مادى » أوشك أن يزول ،

فالمادة والطاقة مثلاً بصورها المختلفة وجهان لعملة واحدة . ومن هنا فإن ما يخلص إليه الكتاب من « أن موضوع الفلسفة كلى معنوى مجرد ، بينما موضوع العلم جزئى حسى مادى »[٤١] قد يكون مناسباً فى مراحل معينة من تطور الفكر العلمى والفلسفى ، لكنه لا يتفق مع فلسفة العلوم المعاصرة .

ومن ناحية ثالثة أورد الكتاب فى تعليقه على صورة لفيثاغورث فى صفحة ١٦ أنه صاحب النظرية الهندسية التى تنسب حتى الآن إلى اسمه ، وربما كان مفيداً أن يعرف الطالب مضمون هذه النظرية الأساسية وتطبيقاتها . ولنا أن نقدر الأثر التربوى على عقلية الطالب إذا علمنا أن أساس هذه النظرية يعود إلى قدماء المصريين الذين توصلوا إلى معادلة على الصورة : س٢ + ص٢ = ١٠٠ ، ص = $\frac{٣}{٤}$س حيث س = ٨ ، ص = ٦ وتتصل هذه المعادلة اتصالاً مباشراً بالحل الهندسى للعلاقة الأبسط بين الأعداد ٣ ، ٤ ، ٥ فى مثلث قائم الزاوية حيث صاغ منها فيثاغورث النظرية المشار إليها فى حساب المثلثات والتى تنص على أن المربع المنشأ على الوتر فى المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين . ويزداد الأثر التربوى الإيجابى على عقلية الطالب إذا علم أن علماء الحضارة الإسلامية ، وبخاصة ثابت بن قرة ، استطاعوا تعميم نظرية فيثاغورث لأى مثلث ، وهى الحالة التى يدرسها الطلاب حالياً فى تعليمهم العام وربما لا يعرفون عن تاريخها إلا أنها تنسب فقط لفيثاغورث . ونفس الشيء يمكن أن يقال عن تأصيل نظرية الجاذبية المنسوبة إلى نيوتن فى صفحة ٣٠ ، وتصحيح تاريخها بإبراز دور علماء الحضارة الإسلامية من أمثال الخازن وابن الهيثم والبيرونى والهمدانى وغيرهم فى كشف مفهوم الجاذبية الأرضية .

٢ – تغلب على الكتاب فى مواضع كثيرة – شأنه شأن الكتب السابقة عليه – السمة التوفيقية التى تطمس معالم الرؤية الواضحة للتصور الإسلامى السليم وميزته على كل التصورات الدينية والفلسفية الأخرى . فقد ظهرت هذه التوفيقية مثلاً عند الحديث عن الأسلوب الدينى عامة فى ص ١٢ ، ص ٣٤ ، دون النظر إلى نوعية الدين . واقتصر تعريف الأسلوب الدينى على أنه يربط الظواهر الطبيعية بتفوق قدرة الله مقارنة بعجز الإنسان فى صنع مثلها . وما يستتبع ذلك من محاولة فهم هذه الظواهر التى تؤدى إلى ازدياد إيمان الإنسان بالله وبقدرته وعظمته تعالى . وفى هذا التعميم إجحاف بالإسلام الذى أنزله الخالق الواحد ليقود حركة الكون والحياة إلى قيام الساعة ، والذى جاء بالمنهج الإلهى الشامل الذى يَجُبُّ كل منهج آخر مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**

ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٣] .

كذلك ظهرت سمة التوفيقية بين الإسلام والقومية أو العربية فى مواضع كثيرة من الكتاب . فقد جاء فى صفحتى ٧ ، ٨ من المقدمة : « ودعما للانتماء الفكرى القومى عند الطلبة ومنعا لاتجاههم نحو اعتناق أى فكر أجنبى أثناء أو بعد دراستهم للمذاهب الفلسفية المقررة فى المنهج والكتاب ، اتبعنا منهجاً واضحاً ومحدداً فى هذا الشأن ، نرجو أن يركز عليه المعلمون بدقة أثناء التدريس ، ويتمثل فى اتخاذ النظرة النقدية للتعقيب بها على المذاهب الفلسفية ، بدلاً من الاكتفاء بعرض تلك المذاهب بطريقة موضوعية دون نقد أو تعليق » .

وفى الصفحات من ٥٢ إلى ٥٦ حددت سمات النظرة النقدية العربية فى :

(أ) النظرة إلى المذاهب الفلسفية فى ارتباطها بنشأتها .

(ب) رفض الحلول الغربية والمذاهب الأجنبية للمشكلات الفلسفية لأنها ثمار لتربة اجتماعية أجنبية ، والبحث عن حلول عربية للمشكلات الفلسفية[٤٢] .

(جـ) التوسط والاعتدال كأساس عام للموقف الفلسفى العربى .

وتستخدم هذه الطريقة النقدية فى عرض المشكلات الفلسفية والتعقيب عليها من وجهة النظر العربية ، فنجد الشك المنهجى فى الحضارة الإسلامية (ص ٩٦) ، وموقف مجتمعنا العربى من مشكلة الحرية (ص ٢١٤ – ٢١٦) ، وتكامل الإلزام الخلقى من وجهة النظر العربية (ص ٢٦٠) .

والتساؤل الذى نطرحه الآن هو : هل توجد فعلاً لدينا فلسفة عربية ؟

والإجابة نستقيها من حوار دار بين أحد المستشرقين وفيلسوف عربى معاصر أورده فى كتابه الذى اختير ضمن المراجع العربية المختارة تحت رقم ١١ ص ٦٢ (عبد الغفار مكاوى ، علم الفلسفة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٨١ ، ص ١١١) . جاء فى هذا الحوار : « سألنى يوماً أحد المستشرقين : هل عندكم مذاهب فلسفية ؟ قلت بصراحة أخافتنى : لن تجد مذهباً مغلقاً ولا مفتوحاً ، ربما عثرت على اجتهادات طيبة لدى رواد النهضة الحديثة وعند معظم المشتغلين بالتفكير والتعليم الفلسفى فى بلادنا العربية ، ولكنها لا تزال تقف على أرض تهتز بين تمثل تراثنا وعرض التراث المعاصر . قال : ولماذا تخشى الاهتزاز ؟ أليست هذه هى حال كل الشعوب والحضارات ؟ قلت ضاحكاً: صدقت ، ولكنها عندنا تصيب بالدوار وتهدد بالزلازل . سأل وهو يقطب وجهه : فأين أجد بذور الفلسفة العربية ؟ قلت :

ربما تلمس بذورها الكامنة فى ضمير الشعب : فى عاداته وتقاليده ، وأمثاله وحكاياته ، ومواويله وبكائياته ، وربما تلمح خطوطها البعيدة أو خيوطها الرقيقة عند الشعراء والكتاب . ولكنها ستحتاج إلى النساج الذى ننتظره . قد يأتى أو لا يأتى . هذا شيء لا نعلمه ، ولكن الذى يجب أن نعمل من أجله هو تهيئة النول الصالح وإعداد خيوط الغزل من القطن والصوف والحرير » . ترى لو رجع الطالب إلى هذا المرجع المشار إليه فى كتابه المقرر واطلع على هذا الحوار ، هل سيظل مقتنعاً بوجود فلسفة عربية ؟! أما عن أوجه التناقض بين السمتين الثانية والثالثة والخلط بين وسطية الإسلام ورفض الواقع المعاصر فحدث ولا حرج !

وإذا كان لنا من تعليق على هذه الصفة التوفيقية التى تتسم بها مناهج الفلسفة عموماً فإننا نرى أنها انعكاس لحالة الحيرة والقلق التى تسود ساحة الفكر العربى بين الأصالة والمعاصرة ، والبعد عن منرح الإسلام المتكامل والمؤهل لأن يكون موضع تأمل عميق فى عقلية إنسان العصر . إن قوة الفكر الإسلامى الحقيقية لا تتوافر إلا من وضوحه واتساقه وإعلاء قيمته وتحديد غايته . وفى اعتقادى أن الدعوة إلى فلسفة قومية تصبح بلا معنى إذا ما كان هناك نظرية إسلامية متكاملة فى التفكير والحرية والأخلاق والمعرفة وغيرها من مشكلات الإنسان .

٣ - يحتوى الكتاب بين ثناياه على بعض المفاهيم التى توحى للطالب بتصورات غير إسلامية : مثال ذلك ما يبدأ به من تقرير ما يقال من أن الإنسان حيوان ناطق أو مفكر (ص ١١) . وكثيراً ما يحلو للفلاسفة أن يطلقوا صفات على الإنسان الحيوان تتغير بتغير العصور ، كالإنسان حيوان له تاريخ أو ذاكرة ، والإنسان حيوان تكنولوجى ، والإنسان حيوان اجتماعى وغيرها . والتصور الإسلامى يقضى بأن الإنسان خلقه الله إنساناً وكرمه على سائر المخلوقات بالعلم ، وينسحب لفظ الحيوان فى حقيقة الأمر على كل شيء حى ، فكل ذى روح حيوان . لكن إقران صفة الحيوانية بالإنسان قد توحى لدى الطالب ببعض المعانى التى لوثت ثقافتنا الإسلامية عندما شاعت نظرية التطور لداروين ونظرية التحليل النفسى لفرويد . كما أن التعرض لبعض المشاكل الفلسفية وآراء الفلاسفة فى العلم الإلهى والخلق من العدم والخلود وغيرها قد لا يناسب تفكير طلاب يدرسون الفلسفة لأول مرة . والأفضل هو ترسيخ المفاهيم الإسلامية الواضحة من القرآن والسنة فى نفوسهم وعقولهم ، والبعد عن كل ما يثير الشك لديهم فى أمر العقيدة والإيمان بالله . وقد كان الإمام الغزالى يرى أن بعض الحقائق الكبرى من النوع الكلامى أو الصوفى لا يمكن كشفها لجماهير العامة دون أن ينشأ عن ذلك ضرر

وفساد ، وإنما ينبغى أن يعطى كل فرد من حقائق الدين بقدر ما يحتمل عقله . ولهذا ندعو إلى الحذر الشديد عند تناول القضايا المتعلقة بالحرية والإرادة ، والجبر والخلق ، وغيرها ، فالعملية التعليمية متعددة العناصر ، وليس المنهج الدراسى إلا واحد من هذه العناصر .

٤ – الكتاب فى مجمله جهد علمى كبير ، لكن حجمه الذى يقع فى ٢٨٧ صفحة قد يمثل بعض العبء على القدرة الاستيعابية للطلاب ، وخاصة بعد ما لوحظ من مقدمة الكتاب أن تأليفه قد روعى فيه أن لا تكون المعلومات والمادة العلمية الواردة فيه هدفاً لذاته ، ومن الخطأ التركيز أثناء التدريس على حفظ المعلومات المتضمنة فى الكتاب . وهذا من شأنه أن يحدث بعض الخلل فى التوازن المطلوب عادة بين أهم عناصر الموقف النظرى للمنهج المدرسى متمثلة فى مربع أضلاعه الميمات الأربعة : «المعرفة ، والمتعلم ، والمجتمع ، والمدة الزمنية» ، كما أنه يتيح المجال للاختلاف بين مدرسى الفلسفة حول ما يحفظ وما يقرأ وما يترك من أجزاء المقرر ، وبالتالى فإنه يؤدى إلى اختلاف فى القدر المشترك من التحصيل المعرفى Common Learning الذى يسأل فيه الطلاب فى امتحان آخر العام .

خاتمـــة :

تقتضى أمانة البحث العلمى أن نشير إلى وجه القصور فى دراستنا الحالية من حيث إنها تتناول موضوعاً كبيراً يتعلق بتجربة التدريس الفلسفى فى العالم العربى من خلال جزئية صغيرة تتعلق بنصيب الفكر العلمى من المنهج المدرسى فى مصر . وليس هناك من شك فى أن النتائج التى توصلنا إليها من تحليل هذه الجزئية الصغيرة لا يمكن أن نخلع عليها صفة التعميم إلا إذا امتدت الدراسة واتسعت بشكل منهجى إحصائى يشمل كل عناصر الموضوع منذ بداية تدريس الفلسفة فى مدارس وجامعات العالم العربى عندئذ سوف يساعد التقييم الشامل لتجربة التدريس الفلسفى فى ضوء التصور الإسلامى الواضح للمنهج المدرسى على اقتراح أفضل المناهج الممكنة فى هذا الصدد .

على أن الطريقة النقدية التى اتبعناها فى طرح الموضوع ومناقشته يرجى لها أن تسهم فى جذب انتباه أكبر عدد ممكن من الباحثين لتناوله بمداخل متنوعة فى إطار تنظير إسلامى رشيد يؤمن بدور العلم والتعليم ، من حيث البنية والمنهج ، فى تحقيق غايات التربية الإسلامية السليمة . ولسوف ينتج – بمشيئة الله – من التلاقح المستمر بين نتاج الباحثين وخبراتهم أن يتبلور الفكر العلمى السليم واضحاً نقياً يثرى نهضتنا الإسلامية المنشودة .

الهوامش

(١) مختصر تفسير ابن كثير ، ج١ ، ص ٤٩ — ٥٢ .
صفوة التفاسير ، ج١ ، ص ٣٤ ، ط١ (١٩٨١) .

(٢) د . عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ١٩٧٦ .
د . يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، القاهرة ١٩٧٤ .
د . أحمد فؤاد باشا ، فلسفلة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .

(٣) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى :
ـــ سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .
ـــ د . عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، دار المعارف ١٩٨٥ .
ـــ د . عبد المقصود عبد الغنى ، قضية الدين بين أنصاره وخصومه ، دراسة منشورة بحوليات كلية دار العلوم ، (ص ١٥٧ — ١٩٤) ، العدد العاشر ١٩٨٣ .

(٤) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .
ـــ د . يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٥ .
ـــ د . على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ١٩٨١ .
ـــ د . عبد الغنى عبود ، الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة ، دار الفكر العربى ١٩٨١ .

(٥) أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨٢ .

(٦) ابن القفطى ، أخبار الحكماء ، ص ٢٤١ ، دار الآثار ، بيروت .

(٧) د . جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢ .
د . أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .

(٨) د . إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، الجزء الثانى ، دار المعارف ، ١٩٨٣ .

(٩) د . أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
د . عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، القاهرة ١٩٨٠ .

(١٠) د . أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى . دراسة تحليلة مقارنة فى المنهج العلمى ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٤٩ ، ١٩٨٧ .
وأيضاً ، دراستنا « نحو صياغة إسلامية العلم والتقنية » ، مجلة المسلم المعاصر ، ع٥٤ ، ١٩٨٩ .
د . على سامى النشار ، المرجع السابق ، (ص ٣٥ — ٤٥) .
عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
سليمان الخطيب ، أسس مفهوم الحضارة فى الإسلام ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٨٦ .

(١١) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، (ص ٤ - ٤٢) .

(١٢) د . أحمد فؤاد باشا ، خصائص المنهج العلمى فى التراث الإسلامى ، مجلة الأزهر ، صفر ١٤٠٩هـ سبتمبر ١٩٨٨م .

(١٣) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية .

(١٤) لا يتسع المجال هنا لتفنيد أوجه الخلاف بين المفكرين والمؤرخين ، إسلاميين وغير إسلاميين ، حول تعريف العرب والحضارة العربية والفلسفة العربية وتعريف المسلمين والحضارة الإسلامية والفلسفة الإسلامية ، وكذا خلافهم حول حقيقة الدور الذى أسهمت به حضارة الإسلام فى تاريخ البشرية ولجوء البعض منهم إلى اعتبارات عنصرية أو خصومة دينية أو مذهبية قدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة ، وأن تمتد بعض آثارها إلى عصرنا الحالى . انظر فى ذلك على سبيل المثال : هـ . موسى ، ميلاد العصور الوسطى ، الترجمة العربية ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٧ وأيضاً المراجع السابقة : سيد قطب ، د . إبراهيم مدكور ، د . على سامى النشار ، د . عبد الحليم منتصر ، د . أحمد فؤاد باشا ، سليمان الخطيب ، د . عبد الغنى عبود . يمكن الرجوع كذلك إلى : د . محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، مكتبة وهبة ١٩٨٥ ، وأيضاً :

ـــ د . محسن عبد الحميد ، أزمة المثقفين تجاه الإسلام فى العصر الحديث ، دار الصحوة ١٩٨٤ .

ـــ الإمام عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ١٩٨٤ .

(١٥) د . جون ديكنسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث ، عالم المعرفة ، (١١٢) الكويت ١٩٨٧ .

د معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، عالم المعرفة (١١٥) ، الكويت ١٩٨٧ .

(١٦) مصطفى طيبة ، الثورة العلمية والتكنولوجية والعالم العربى ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٣ .

د . أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، المسلم المعاصر عدد ٥٤ ، ١٩٨٩ .

(١٧) د . أحمد فؤاد باشا ، الإنسان وأبحاث الفضاء الكونى ، مجلة الأزهر ، ديسمبر ١٩٨٨ .

(١٨) هنترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٥ .

د . يحيى هويدى ، المرجع السابق .

د . أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، انظر أيضاً دراستنا حول « الإسلام وفلسفة العلم المعاصر » فى كتاب « الثقافة الإسلامية » (بالاشتراك) ، منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٦.

يمكن كذلك الوقوف على وجهة نظر تفسيرية لأهمية العلوم الطبيعية فى الفكر الفلسفى والأيديولوجى عامة فى : محمد عابد الجابرى ، نقد العقل العربى ، تكوين العقل العربى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٤ .

(١٩) أول من أطلق هذه التسمية هو المفكر البريطانى المعاصر «سنو» C.Snow الذى قسم المثقفين إلى مجموعتين لكل منهما ثقافة : مجموعة العلماء ومجموعة الأدباء أو الإنسانيين . (انظر : د. فؤاد زكريا ،

التفكير العلمى ، ص٣١٣ ، الطبعة الثالثة ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٨م) .

(٢٠) سوف نتناول هذه النظرية من مختلف جوانبها فى دراسات مستقلة بإذن الله ، ونهيب بغيرنا أن يعاون فى إبرازها وتعميق مجالاتها . انظر فى ذلك مؤلفاتنا التى سبقت الإشارة إليها .

(٢١) مصطلح « التعليم العام » هو الترجمة العربية لمصطلح General Education ، ويعنى ذلك التعليم المقصود الذى يراد به تزويد مجموعة معينة من الطلاب بمنهج محورى عام ، يتألف من مجموعة من المعارف والمهارات والقيم ، وتكون له مقتضيات فى كل مراحل التعليم : الابتدائى والثانوى والعالى والجامعى ، ويكون هدفه الأسمى تأكيد الهوية الثقافية وتجديدها . لمزيد من التفاصيل راجع :

ـــ د . أحمد المهدى عبد الحليم ، نحو اتجاهات حديثة فى سياسة التعليم العام وبرامجه ومناهجه ، عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثانى ، (ص ١٧ – ٤٦) ، الكويت ١٩٨٨ .

(٢٢) كان إطلاق الاتحاد السوفيتى للقمر الصناعى (سبوتنيك) فى عام ١٩٥٧ إيذاناً ببدء عهد جديد فى أبحاث الفضاء الكونى ، ويمثل تحدياً علمياً للولايات المتحدة الأمريكية التى واجهته بإنشاء وكالة الفضاء الأمريكية وتحديد هدف لها يتمثل فى إنزال إنسان على سطح القمر بنهاية الستينات ، وقد تحقق ذلك فعلاً فى رحلة أبوللو ١١ عام ١٩٦٩ .

(٢٣) د . يوسف عبد المعطى ، أمة معرضة للخطر ، مكتب التربية العربى لدول الخليج ، الرياض ١٩٨٤ ، د . محمد أحمد الرشيد ، التربية ومستقبل الأمة العربية ، عالم الفكر ، المجلد التاسع عشر ، العدد الثانى ، الكويت ١٩٨٨ .

(٢٤) عن د . أحمد المهدى عبد الحليم ، المرجع السابق ، (ص ١٨ ، ١٩) .

(٢٥) مكتب اليونسكو الإقليمى للتربية فى البلاد العربية ، التربية الجديدة ، العددان ٤٠ ، ٤١ ، السنة الرابعة عشرة ، ١٩٨٧ .

ـــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، استراتيجية تطوير التربية العربية ، ١٩٧٩ .

(٢٦) كومز ، فيليب ، ترجمة حربى ، محمد خيرى وآخرين ، أزمة العالم فى التعليم من منظور الثمانينات ، الرياض : دار المريخ ١٩٨٧ ، عن د . أحمد المهدى عبد الحليم ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٢٧) انظر على سبيل المثال :

ـــ د . سعيد إسماعيل على ، أصول التربية الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٧ .

ـــ د . محمد منير مرسى ، أصول التربية الثقافية والفلسفة ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٩ .

ـــ على خليل أبو العينين ، فلسفة التربية الإسلامية فى القرآن الكريم ، دار الفكر العربى ١٩٨٠ .

ـــ د . حمدى أبو الفتوح عطيفة ، تصور مقترح لأسلمة خطط دراسة العلوم المدرسية فى العالم العربى والإسلامى ، دراسة منشورة ، الإسكندرية ١٩٨٢ .

ـــ د . سيد أحمد عثمان ، المسئولية الاجتماعية والشخصية المسلمة ، دراسة نفسية تربوية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ .

(٢٨) لمزيد من التفصيل حول المعانى الربانية وأثرها فى بلوغ غايات التربية الإسلامية يمكن الرجوع إلى :

ـــ د . يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٥ .

ـــ سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٢٩) د . عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، (ص ٢٠٩) ، ط٢ ، دار المعارف ١٩٨٥ .
د. أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية. المسلم المعاصر، ع٥٤، ١٩٨٩.

(٣٠) د . زغلول راغب النجار ، قضية التخلف العلمى والتقنى فى العالم الإسلامى المعاصر ، كتاب الأمة ١٩٨٨ .

(٣١) راجع سلسلة إسلامية المعرفة التى يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى المبادىء العامة – خطة العمل – الإنجازات ، ١٩٨٦ .
كذلك شهدت ساحة الفكر الإسلامى خلال العقدين الأخيرين تزايداً ملحوظاً فى الإسهامات الداعية إلى إسلامية المعرفة ، وإن كان نصيب العلم منها لايزال مفتقداً ، اللهم إلا من بعض الاجتهادات الفردية المتناثرة التى تهتم بالتأريخ لتراث المسلمين العلمى والتأصيل لمنهجية الفكر العلمى الإسلامى ، مثل :
ـــ قدرى حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ .
ـــ عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٧٧ .
ـــ عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، القاهرة ١٩٨٠ .
ـــ أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .
وأيضاً ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
ـــ عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
ـــ مصطفى حلمى ، مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، مكتبة الزهراء ١٩٨٤..

(٣٢) فى المرحلة الثانوية يمكن القول بأن الطلاب يقفون من حيث السن على نهاية مرحلة المراهقة ، والتعرف على التجارب والدراسات والنظريات فى مجال النمو المعرفى يفيد كثيراً فى تفهم خصائص التفكير المنطقى وطبيعة التراكيب العقلية المميزة لهذه المرحلة من مراحل النمو العقلى ، ومن ثم يساعد على اختيار المضمون المعرفى المناسب فى المناهج الدراسية المختلفة .
انظر على سبيل المثال : د . ليلى كرم الدين ، خصائص التفكير المنطقى فى نظرية جان بياجيه مجلة علم النفس ، الهيئة المصرية للكتاب ، (ص ٢٨ – ٤٦) ، العدد الثامن ، ١٩٨٨ .

(٣٣) محمود أمين العالم ، ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف فى منهج تدريس الفلسفة للثانوية العامة فى مصر ، دراسات تربوية ، الجزء الأول ، نوفمبر ١٩٨٥ ، (ص ٣٩ – ٧٤) .

(٣٤) المرجع نفسه ، (ص ٤٢) .

(٣٥) انظر : د . عبد الله محمد إبراهيم ، دراسة ناقدة لدراسة العالم عن منهج تدريس الفلسفة للثانوية العامة فى مصر فى ضوء الموقف النظرى للمنهج المدرسى ، دراسات تربوية ، الجزء الثالث ، يونيو ١٩٨٦ . فيها يرى الباحث ضرورة أن تقوم ثقافتنا الإسلامية على التوفيق بين معالم المنهج الرئيسية الممثلة فى المعرفة والمجتمع والمتعلم ، ولكنه تبنى وجهة نظر تبريرية للدفاع عن النصوص الثلاثة ضد

الدراسة موضوع النقد والتى استفزته كقارئ – على حد تعبيره (ص ٢٧٤) – كما انه اقتصر على بعض النصوص الواردة فى الدراسة محل النقد .

(٣٦) محمود أمين العالم ، المرجع السابق ، (٦٣) .

(٣٧) كتاب « الفلسفة ومشكلات الإنسان للصف الثالث الثانوى (أدبى) » ، تأليف : سماح رافع محمد ومحمد مصطفى البسيونى ، مراجعة د . محمد أبو الوفا التفتازانى ، طبعة ٨٨/٨٩ .

(٣٨) د . زكى نجيب محمود ، تجربتى التربوية ، دراسات تربوية ، الجزء الثالث ، يونيو ١٩٨٦ ، (ص ٢١٤ – ٢١٥) .

(٣٩) انظر سورة آل عمران : (١٩٠ – ١٩٢) .

(٤٠) كتاب « الفلسفة ومشكلات الإنسان للصف الثالث الثانوى » (أدبى) ، طبعة ٨٨/٨٩ ، ص١٣ . تم معالجة هذه الجزئية بشىء من التفصيل فى باب العلوم الكونية ، مجلة الأزهر ، عددا رجب وشعبان ١٤٠٩هـ .

(٤١) نفس المرجع السابق ، (ص٢١٤ – ٢١٥) ص ٣٨ .

(٤٢) هذه السمة تتعارض مع القول المنشور لغاندى فى تصدير الكتاب وفى كتاب لأحد المؤلفين انظر : سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولى ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

* * *

فهـرس النـدوة

نحو فلسفة إسلامية معاصرة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية :

١٩٩٤/٥٣٠٥

الترقيم الدولى :

ISBN 977-5309-09-3

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) لتعمل على :

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة ، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة .
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية ، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي .
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر ، تمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته .

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها :

* عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصّصة .
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز .
* توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة .

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم .

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P. O. Box 669)
Herndon, VA 22070 - 4703 U. S. A.
Tel : (703) 471-1133
Fax : (703) 471-3922
Telex : 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب الأعمال الكاملة لندوة " نحو فلسفة إسلامية معاصرة " ، والتى انعقدت لاستجلاء كيفية توظيف الفلسفة الإسلامية فكراً ونظريات ومبادئ ومقاصد فى عملية إعادة تشكيل العقل المسلم، ومعالجة الأزمة الفكرية الراهنة لدى المسلمين، وإعادة بناء النسيج الثقافى الإسلامى ـ لعل هذه الأمة تستعيد عافيتها وتسترد قدرتها ـ فإن هذه الأمة فى تخلفها وفى ابتلائها بالأزمة الفكرية لم تكن وحدها الخاسرة ـ لكن العالم قد خسر بانحطاطها الكثير.. فأمام علماء المسلمين كمية هائلة من تساؤلات العقل المسلم المعاصر، ومشكلات عويصة بعضها ذات جذور تاريخية ضاربة فى القدم تحتاج إلى دراسة وتحليل ولابد من إعادة تقسيمها وطرحها..

وهذه البحوث والدراسات وإن صدرت متأخرة عن موعد انعقاد " ... ذه الفترة، فإننا نأمل أن تكون ... ى إيجاد حل لجزء من ... ت والمشكلات ..

